
Cres cat sci entia
Vita exco latur

E. VACANDARD
DOCTEUR EN THÉOLOGIE
AUMÔNIER DU LYCÉE DE ROUEN

ÉTUDES DE CRITIQUE

ET

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LES ORIGINES DU SYMBOLE DES APOTRES
LES ORIGINES DU CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE
LES ÉLECTIONS ÉPISCOPALES SOUS LES MÉROVINGIENS
L'ÉGLISE ET LES ORDALIES
LES PAPES ET LA SAINT-BARTHÉLEMY
LA CONDAMNATION DE GALILÉE

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90

1905

ÉTUDES DE CRITIQUE

ET

D'HISTOIRE RELIGIEUSE

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

E. VACANDARD
DOCTEUR EN THÉOLOGIE
AUMÔNIER DU LYCÉE DE ROUEN

ÉTUDES DE CRITIQUE
ET
D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LES ORIGINES DU SYMBOLE DES APOTRES
LES ORIGINES DU CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE
LES ÉLECTIONS ÉPISCOPALES SOUS LES MÉROVINGIENS
L'ÉGLISE ET LES ORDALIES
LES PAPES ET LA SAINT-BARTHÉLEMY
LA CONDAMNATION DE GALILÉE

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
RUE BONAPARTE, 90

1905

IMPRIMATUR :

Die 1ª januarii 1905,

† FRIDERICUS, archiep. Rotomagensis.



AVERTISSEMENT

Les six Études réunies dans ce volume ont déjà été présentées au public, sous forme d'articles séparés. La *Revue du clergé français* a donné *Les Origines du célibat ecclésiastique* (1er janvier 1905), *Les Papes et la Saint-Barthélemy* (1er décembre 1903, et 1er janvier 1904), *La Condamnation de Galilée* (1er et 15 octobre 1904) ; les trois autres mémoires ont paru dans la *Revue des Questions historiques*, à des intervalles plus ou moins éloignés : *Les Origines du Symbole des Apôtres*, le 1er octobre 1899 ; *Les Élections épiscopales*, le 1er avril 1898 ; *L'Église et les Ordalies*, le 1er janvier 1893. Il nous a semblé que les questions ainsi traitées successivement offraient encore quelque intérêt à l'heure présente. C'est, du reste, le sentiment de plusieurs personnes qui sont, en la matière, des juges autorisés. Et nous n'avons fait qu'accéder à leur désir en groupant, pour une nouvelle publi-

cation, des Études qui n'ont guère de lien entre elles.

Ce travail nous a procuré l'occasion de retoucher certains points de détail que le feu de la critique avait atteints. Trois mémoires (*les Origines du symbole des Apôtres, l'Église et les Ordalies, les Papes et la Saint-Barthélemy*) ont subi de la sorte des remaniements assez notables. Mais ces retouches — le lecteur pourra s'en convaincre — sont de pur appareil extérieur. Nous maintenons fermement, quant au fond, toutes nos conclusions premières.

1er janvier 1905.

LES ORIGINES

DU SYMBOLE DES APÔTRES

LES ORIGINES

DU SYMBOLE DES APÔTRES

On admet assez communément aujourd'hui que le *Credo*, connu sous le nom de *Symbole des Apôtres*, n'est pas l'œuvre des Apôtres. La doctrine contenue dans cette règle de foi n'est pas en cause; il s'agit uniquement du formulaire lui-même [1]. Tout le moyen âge, à remonter jusqu'à Rufin, lui a attribué une origine apostolique. Cette tradition, déjà vieille de plus de mille ans, fut interrompue au xve siècle, à l'occasion de la tentative d'union faite entre l'Église latine et l'Église grecque au concile de Florence. Dès le début des négociations, en 1438, pendant que les Pères siégeaient encore à Ferrare, comme les Latins invoquaient l'autorité du « Sym-

1. Adolf Harnack, dans une étude intitulée : *Materialen zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte*, en appendice à *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, du docteur Hahn, 3e édit., Breslau, 1897, p. 464-390, a démontré que les éléments du *Symbole des Apôtres* se trouvaient mot pour mot dans la littérature ecclésiastique des deux premiers siècles.

bole des Apôtres », les théologiens grecs, notamment Marcos Eugenicos, archevêque d'Éphèse, s'étonnèrent de cette référence et dirent nettement : « Pour nous, nous n'avons pas et nous ne connaissons pas de Symbole des Apôtres [1]. » Cette déclaration fut un coup de surprise. Tombée dans le domaine public, elle fut recueillie et exploitée par le fameux sceptique Laurent Valla, qui écrivit un libelle, d'ailleurs dépourvu de science et de critique, contre l'origine apostolique du *Credo* latin. La question fut, depuis lors, maintes fois reprise et discutée. On peut voir dans Kattenbusch [2] la bibliographie du sujet largement exposée. Nous ne ferons qu'indiquer ici les noms des principaux écrivains qui ont contribué à l'éclaircir. Au XVII[e] siècle, le savant Jacques Usher inaugura la critique historique de la légende, en groupant les textes les plus anciens qu'il put recueillir, et en publiant deux manuscrits importants du Symbole, l'un grec, l'autre latin, tous deux apparentés au texte du *Credo* romain que Rufin nous a transmis [3]. On ne s'étonnera pas que le XIX[e] siècle ait essayé de résoudre méthodiquement et définitivement le problème. Les recherches les plus impor-

1. Ἡμεῖς οὔτε ἔχομεν οὔτε οἴδαμεν σύμβολον τῶν ἀποστόλων. Cf. D. G. Monrad, *Die erste Kontroverse über die Ursprung der apostol. Glaubensbekenntnisses. Laurentius Valla und das Konzil zu Florenz.* Aus der Dänischen, von A. Michelsen, 1881, p. 173.

2. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol, seine Entstehung, seine geschichtlicher Sinn, seine ursprungliche Stellung in Kultus und in der Theologie der Kirche*, Leipzig, 1894-1897, t. I, p. 1-37. L'ouvrage n'est pas encore achevé; la seconde partie du second volume est toujours attendue.

3. Usserius, *De romanae Ecclesiae Symbolo apostolico vetere aliisque fidei formulis tum ab occidentalibus tum ab orientalibus in prima catechesi et baptismo proponi solitis diatriba*, 1647; dans les Œuvres complètes, t. VII, p. 297 et seq. Nous aurons l'occasion de citer plus loin les deux manuscrits découverts et publiés par Usher.

tantes faites en ce sens ont été entreprises par un savant norvégien, C. P. Caspari († 1892), qui se proposait de combattre la légende ancienne, renouvelée, corrigée et augmentée par l'imagination du célèbre Grundtvig, « le prophète du Nord » (1783-1872) [1]. Caspari meurt avant d'avoir pu utiliser tous les matériaux qu'il avait amassés [2]. Mais son ouvrage forme une véritable mine, que se chargèrent d'exploiter tour à tour les savants étrangers. En Allemagne, G.-L. Hahn, A. Harnack, Zahn, Baümer et finalement Kattenbusch, sont ses tributaires [3]. L'Angleterre l'avait devancé, et plus tard le suivit dans le même ordre de recherches; mais les travaux réunis de Harvey, de Heurtley, de Ffoulkes, de Lumby, de Swainson, de Hort [4], constituent

1. Grundtvig enseignait que le Symbole des Apôtres avait été communiqué de vive voix par le Seigneur lui-même aux Apôtres, et qu'il avait été transmis oralement pendant les premiers siècles. Sur Grundtvig, cf. Kaftan, *Grundtvig der Prophet des Nordens*, 1876; cf. Kattenbusch, *ouv. cité*, t. I, p. 20, note.

2. *Ungedruckte, unbeachtete, und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, trois volumes, publiés séparément en 1866, 1869, 1875. En 1879, il publia encore : *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, et, plus tard, quelques autres ouvrages, moins importants pour le sujet qui nous occupe. Cf. Kattenbusch, *ouv. cité*, t. I, p. 18-19.

3. G.-L. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 2e édit., 1877; 3e édit., 1897, Breslau; A. Harnack, *Apostolisches Symbolum*, dans la seconde édition de *Herzogs Realencyklopädie der protest. Theologie*, I, 565 et seq.; Zahn, *Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche*, dans *Zeitschrift für kirchl. Wissenschaften und kirchl. Leben*, éd. Luthoud, 1881, p. 302 et sq., et *Das apostoliche Symbol*, 1893; Baümer, *Das apostoliche Glaubenbekenntnis, seine Geschichte und sein Inhalt*, 1893.

4. Harvey, *The history and theologie of the three Creeds*, 1854, et *A history of the earlier formularies of the faith of the western and eastern Churches to which is added an exposition of the Athanasian Creed*, 1892; Ffoulkes, *The Athanasian Creed, by whom written and by whom published, wiht other inquiries on Creeds in general*, 1872; Lumby, *The history of the Creeds*, 1873, 3e éd., 1887; Swainson, *The Nicene and Apostles' Creeds*, etc., 1875; Hort, *Two Disertations*, no-

à peine l'équivalent de son œuvre comme contribution à l'histoire du *Symbole des Apôtres*. Les principaux ouvrages que le Dr Burn a consultés pour écrire son *Introduction to the Creeds*[1], qui a paru en 1899, sont celui de Caspari et, subsidiairement, ceux de Hahn, de Zahn et de Kattenbusch. Ce dernier (*Das apostolische Symbol*) reprend l'œuvre de Caspari et essaie de la mettre au point. Les ouvrages de Hahn, de Kattenbusch et de Burn fournissent, à eux seuls, tous les éléments nécessaires pour une information exacte et une rigoureuse discussion[2].

I

LE *Credo* ROMAIN : SON USAGE, SA FORMULE AU IVe SIÈCLE.

L'enseignement du *Credo* formait à l'origine un secret, un mystère, intimement lié aux exercices de l'initiation chrétienne. On dispute sur la question de savoir si le Symbole était proprement une règle de foi[3]. A coup sûr, il n'était pas une règle de foi

tamment la seconde : *Constantinopolitan Creed and other eastern Creeds of the fourth century*, 1876.

1. *An Introduction to the Creeds and to the Te Deum*, London, 1899. Depuis cette époque, M. Burn a publié quelques articles sur le même sujet.

2. En France, nous ne connaissons d'ouvrage sérieux sur ce sujet que *Le Symbole des Apôtres* de Michel Nicolas, Paris, 1867 (étude qui a bien vieilli), et l'article de Mgr Batiffol dans la *Revue biblique*, t. III (1894), p. 30-51. Cf. Ermoni, *Histoire du Credo*, dans collection *Science et Religion*, 1903.

3. « Dass Rom das Symbol zur *regula fidei* erhoben hat, ist indirekt nach allen Indizien klar, » dit Kattenbusch, *ouv. cité*, t. II, p. 84. Cf. sur cette question (*Ibid.*) le chapitre intitulé : *Die Stellung des Symbols bei Tertullian*, p. 53 et seq.

publique, à la manière des canons dogmatiques conciliaires. Il constituait pour l'initié, pour le fidèle, un gage secret de son orthodoxie, un mot d'ordre, à l'aide duquel il pouvait distinguer entre les vrais et les faux chrétiens qui se présentaient à lui.

La transmission de ce mot d'ordre faisait partie de la préparation au baptême. Grâce aux sermons de saint Augustin et aux *Ordines* du *Sacramentaire gélasien,* nous pouvons reconstituer les exercices de cette initiation, tels qu'ils se pratiquaient à Rome au IVe siècle [1]. Les séances que l'on y consacrait portaient le nom de *scrutins :* au VIIe siècle, elles étaient au nombre de sept; il se peut qu'au IVe siècle elles aient été moins nombreuses. Elles avaient lieu pendant le carême. Les fidèles étaient avertis, par avance, des jours de scrutin, notamment du premier. On l'annonçait ainsi, à la messe stationnale, du haut de l'ambon : *Scrutinii diem, dilectissimi fratres, quo electi nostri divinitus instruantur, imminere cognoscite. Ideoque sollicita devotione, succedente sequente illa feria, circa horam diei sextam, convenire dignemini,* etc. [2]. A la première séance, les « élus », c'est-à-dire les catéchumènes qui désiraient recevoir le baptême, « les compétents », comme les appelle saint Augustin, donnaient leurs noms, que l'on inscrivait sur un registre.

1. « Les sermons *ad Competentes* de saint Augustin (n°s 56-59, 112-116) peuvent représenter l'usage romain, car l'Afrique suivait, pour le baptême comme pour les autres rites, l'ordre en vigueur à Rome. » Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 287, note 1. Le *Sacramentaire gélasien*, tel que nous l'avons, représente les usages du VIIe siècle, mais Kattenbusch estime, non sans raison, que la partie afférente à l'initiation chrétienne remonte beaucoup plus haut, et sans doute au IVe siècle. Cf. *Das Apostolische Symbol*, t. I, p. 48-51.

2. Lib. I, n° 29 : *Denuntiatio pro scrutinio*. Migne, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1084.

Dans un des scrutins suivants s'accomplissait la cérémonie de la *traditio Symboli.* L'acte était solennel. Il était précédé et suivi d'une allocution du prêtre. « Recevez, nos très chers, le sacrement du symbole évangélique, inspiré par le Seigneur, institué par les Apôtres, dont les paroles sont brèves, mais les mystères sont grands... D'un esprit attentif apprenez le Symbole, et ce que nous vous donnons comme nous l'avons reçu, inscrivez-le, non sur une matière sujette à se corrompre, mais sur les pages de votre cœur [1]. »

On remarquera que le Symbole était transmis oralement et non par écrit. Rufin, saint Augustin et saint Cyrille nous apprennent que c'était la coutume rigoureusement suivie en tous lieux [2]. Au IV siècle et auparavant, les docteurs et les Pères de l'Église commentent le *Credo;* jamais ils n'en donnent le texte authentique. Saint Pierre Chrysologue, archevêque de Ravenne, disait encore au ve siècle : « Que votre esprit garde et que votre mémoire conserve ce

1. « Dilectissimi nobis, accepturi sacramenta baptismatis... accedite; suscipientes evangelici symboli sacramentum a Domino inspiratum, ab apostolis institutum... Intentis itaque animis symbolum discite, et quod vobis, sicut accepimus, tradimus, non alicui materiae, quae corrumpi potest, sed paginis vestri cordis, ascribite. » *Ordo* 35, *The Gelasian Sacramentary*, éd. Wilson, 1894, p. 53; *Liturgia romana vetus*, Muratori, p. 539-540; Migne, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1089 et sq.

2. « Quod Symbolum nostis quia scribi non solet. » August. *Serm.* 214, n° 1. « Nec ut eadem verba Symboli teneatis ullo modo debetis scribere; sed audiendo prediscere : nec, cum didiceritis, scribere; sed memoria semper tenere atque recolere. » *Ibid.*, Serm. 212, n° 2. « Idcirco denique haec non scribi chartulis aut membranis, sed retineri credentium cordibus tradiderunt (Apostoli), ut certum esset haec neminem ex lectione, quae interdum pervenire etiam ad fideles solet, sed ex Apostolorum traditione didicisse. » Rufin, *Commentar. in Symbol. Apostol.*, cap. II. Cf. Cyrill. Hierosolym., *Catech.* V, 12.

gage d'espérance, ce décret du salut, ce symbole de vie, cette sauvegarde de la foi, de peur qu'un vil papier ne déprécie ce don précieux de la divinité, de peur qu'une encre noire n'obscurcisse le mystère de la lumière, de peur qu'un étranger indigne et profane ne tienne le secret de Dieu [1]. »

A l'origine, l'Église de Rome était bilingue. Les catéchumènes se groupaient, pour la *traditio Symboli,* suivant leur langue. Chaque groupe était présenté séparément au prêtre par l'exorciste ou le lecteur chargé de cette fonction. Le prêtre demandait : *Quâ linguâ confitentur Dominum nostrum Jesum Christum ?* Le lecteur répondait : *graece* ou *latine*. Le célébrant récitait alors, d'abord en grec, puis en latin, les formules du Symbole que nous donnons dans le tableau ci-joint :

L'ANCIEN CREDO ROMAIN

I. 1. Credo in Deum Patrem omnipotentem;	Πιστεύω εἰς Θεὸν πατέρα παντοκράτορα,
II. 2. Et in Christum Jesum unicum Filium ejus, Dominum nostrum,	καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆν, τὸν κύριον ἡμῶν,
3. Qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine,	τὸν γεννηθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,
4. Crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus;	τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,
5. Tertia die resurrexit a mortuis,	καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ τῶν νεκρῶν,
6. Ascendit in caelos,	ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς,
7. Sedet ad dexteram Patris :	καὶ καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρός,

1. Serm. 59

8. Unde venturus est judicare vivos et mortuos.	ὅθεν ἔρχεται κρίνειν ζῶνται καὶ νεκρούς.
III. 9. Et in Spiritum Sanctum,	Καὶ εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα,
10. Sanctam Ecclesiam,	ἁγίαν ἐκκλησίαν,
11. Remissionem peccatorum,	ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,
12. Carnis resurrectionem.	σαρκὸς ἀνάστασιν.

Le prêtre adressait au catéchumène une dernière recommandation [1], et la cérémonie de la « tradition » était achevée. Mais une simple audition ne suffisait pas à l' « élu » pour qu'il sût par cœur la formule du *Credo*, si courte qu'elle fût. Un clerc était chargé de la lui apprendre. A Rome, c'était sans doute l'exorciste ou le lecteur qui remplissait cette mission. Dans l'un de ses écrits, Rufin désigne le diacre comme *doctor Symboli et fidei* [2].

Le dernier scrutin précédait de très près le baptême, il avait lieu la veille de Pâques. Par mesure de précaution, on avait fait réciter aux candidats, en particulier, et sans aucune solennité, le Symbole, pour s'assurer qu'ils pouvaient le réciter imperturbablement en public [3]. Comme il n'y avait pas de messe le samedi saint, la cérémonie de la *redditio Symboli* était indépendante de toute réunion stationnale; il est probable qu'elle se célébrait l'après-midi ; après avoir renoncé à Satan, à ses œuvres et

1. Le discours s'achevait par ces mots : « Ergo, dilectissimi, praefatum symbolum fidei catholicae in praesenti cognovistis, nunc *euntes edocemini*, nullo mutato sermone. »

2. *Apologia*, lib. I, cap. IV, Migne, t. XXI, col. 543.

3. « Symbolum reddidistis... Quicumque autem vestrum non bene symbolum reddiderunt, habent spatium, teneant : quia die sabbati audientibus omnibus qui aderunt, reddituri estis, » etc. Augustin, *Serm.* 58, n° 1.

à ses pompes, le nouveau disciple du Christ prononçait tout haut et mot à mot le texte du Symbole. C'était ce qu'on appelait « rendre le Symbole ». Il était d'usage que les néophytes montassent, pour faire cette profession, sur un lieu élevé, *in loco eminentiore*, *in conspectu populi fidelis* [1]. Saint Augustin nous raconte comment le célèbre rhéteur Victorinus accomplit à Rome cette cérémonie. « Les prêtres lui proposèrent de « rendre le Symbole » en secret ou du moins sans éclat, *secretius*, comme on le proposait d'ordinaire à ceux qui paraissaient susceptibles de se troubler par timidité. Mais il aima mieux professer sa foi en présence de la sainte multitude. Lors donc qu'il monta au lieu désigné pour « la reddition » du Symbole, tout le monde murmura son nom avec un bruit confus d'allégresse : Victorinus! Victorinus! Puis il se fit un grand silence pour l'entendre. Il prononça le *Credo* avec une assurance merveilleuse; et chacun des assistants, ravi, aurait voulu l'emporter dans son cœur [2]. » Nous avons ici, prise sur le vif, la scène de la « reddition du Symbole ».

La cérémonie du baptême avait lieu la nuit suivante. Les « élus » assistaient à la vigile solennelle de Pâques. Les Rituels nous ont conservé tout l'ordre des lectures et des prières usitées. Quand l'eau baptismale avait reçu le chrême de la sainte ampoule, les « élus », entièrement dépouillés de leurs vêtements [3], s'avançaient vers la piscine. L'archidiacre

1. Augustin. *Confession.*, lib. VIII, cap. II
2. *Ibid.*
3. Sur la manière dont il faut entendre cette prescription d'entière nudité, cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 301, note; et saint Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse* XX, n° 3. Dans les

les présentait un à un au pape, qui leur posait les trois questions où se résume tout le Symbole[1] :

Credis in Deum Patrem omnipotentem?
Credis et in Jesum Christum, Filium ejus unicum, Dominum nostrum, natum et passum?
Credis et in Spiritum Sanctum, sanctam Ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?

Sur sa triple réponse affirmative, le candidat était immergé trois fois, pendant que le pontife prononçait la formule : *Baptizo te in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti.*

L'initiation chrétienne comprenait donc une double profession de foi, l'une attachée au *scrutin,* l'autre à la cérémonie même du baptême; la première plus longue et plus explicite, quoique brève encore, la seconde réduite à trois questions posées par le ministre du sacrement. La seconde n'offre, en somme, qu'un abrégé de la première, et il se pourrait qu'elle en eût formé le noyau primitif.

Nous sommes sûrs de posséder le Symbole romain tel que le récitaient, la veille de leur baptême, les catéchumènes ou « élus », soit en grec, soit en latin. La version latine nous a été conservée non seulement par Rufin, mais encore par un manuscrit qu'Usher a découvert et qui est connu sous le nom de *Codex Laudianus* 35 (du nom de l'archevêque Laud)[2].

mosaïques des deux baptistères de Ravenne (ive et ve siècles) le Christ est représenté entièrement nu au milieu des eaux du Jourdain.

1. Sur les interrogations *de Fide*, dans l'Église romaine au IIIe et IVe siècle, voir les formules dans Hahn, *ouv. cité*, p. 34-35.

2. Sur ces divers textes, cf. Hahn, *ouv. cité*, p. 24-25, nos 19 et 20 ; Kattenbusch, t. I, p. 62 et seq.; Burn, p. 45 et seq. Le *Codex Laudianus*, qui appartient à la Bodléienne d'Oxford, est habituellement désigné sous le titre *Codex E Actuum.* Il est du VIIe siècle et fut

Marcel, évêque d'Ancyre en Galatie, nous a transmis la version grecque, et voici dans quelles circonstances : exilé de son siège par les intrigues des Ariens, il passa une grande partie des années 340 et 341 à Rome; sur le point de retourner dans son diocèse, il rédigea une profession de foi, destinée à servir de gage de son orthodoxie, et que ses amis pussent alléguer pour sa défense. Le texte nous en a été conservé par saint Épiphane (*Hæres.*, LXXII), et c'est encore le savant Usher qui a fait observer le premier que ce document n'était pas le *Credo* de l'Église d'Ancyre, mais celui de l'Église de Rome, que Marcel avait adopté et fait sien[1]. On y peut remarquer de légères variantes, par exemple, l'omission du mot « Père » dans le premier article, et l'addition des mots « vie éternelle » dans le dernier. Mais comme les manuscrits du texte d'Épiphane d'où ce symbole est extrait fourmillent d'erreurs, il y a lieu de penser que les variantes suspectes sont des fautes de copistes. Tel est du moins le sentiment des meilleurs critiques, de Caspari et de Burn[2]. Ce qui avait amené Usher à proposer cette attribution, c'est la découverte d'un texte apparenté au *Credo* de Marcel d'Ancyre, texte tiré du *Psautier* du roi Ethelstan et sûrement conforme au Symbole romain primitif[3].

apporté en Angleterre par les missionnaires romains, probablement par Théodore de Canterbury (669-690).

1. Cf. Hahn, p. 22, n° 17; Burn, p. 46.

2. Caspari, *ouv. cit.*, t. III, p. 104; Burn, *ouv. cit.*, p. 46-47.

3. Hahn, p. 23, n° 18; Kattenbusch, t. I, p. 64 et seq. Le ms. Galba A XVIII, biblioth. Cottonienne, au British Museum, est du IXe siècle. Le texte primitif fut apporté en Angleterre, comme celui du *cod. Laudianus,* par les missionnaires romains.

II

TRADITION ET LÉGENDE SUR L'ORIGINE DU *Credo* ROMAIN

L'Église romaine avait-elle, au IVe siècle, une idée précise des origines de son *Credo* baptismal? Saint Jérôme, le *Sacramentaire gélasien* et saint Léon le Grand, qui représentent une période d'environ soixante-quinze ans, de 375 à 450, nous renseignent du moins sur l'opinion qui régnait de leur temps à ce sujet dans la Ville éternelle.

Saint Jérôme, qui fut baptisé à Rome, connaît le *Credo* romain et le cite expressément dans un écrit contre Jean de Jérusalem; il indique même le sens du dernier article. Son sentiment est que le Symbole est d'origine apostolique : *Symbolum fidei... ab Apostolis traditum*[1].

Saint Léon semble faire une allusion discrète à la légende rufinienne que nous rapporterons plus loin. « Elle est courte et parfaite, écrit-il à l'impératrice Pulchérie, la confession du Symbole catholique, rédigée en autant d'articles qu'il y a d'apôtres[2]. »

Avec le *Sacramentaire gélasien* nous sommes en

1. Épître à Pammachius contre Jean de Jérusalem, cap. XXVIII : « In Symbolo fidei et spei nostrae, quod ab apostolis traditum non scribitur in charta et atramento, sed in tabulis cordis carnalibus, post confessionem Trinitatis et unitatem Ecclesiae, omne dogmatis christiani sacramentum carnis resurrectione concluditur. » Migne, *P. L.*, t. XXIII, col. 380. Cf. Kattenbusch, *ouv. cité*, t. I, p. 63, note 11.

2. « Catholici symboli brevis et perfecta confessio quae duodecim apostolorum totidem est signata sententiis. » Ep. 31, n° 4, Migne, *P. L.*, t. LIV, col. 794.

présence d'un document liturgique officiel. Les critiques sont loin de s'accorder sur l'âge des divers éléments qui sont entrés dans la composition de cet ouvrage. On peut cependant admettre que la *Préface* qui précède la *Traditio Symboli* aux catéchumènes est fort ancienne et remonte, comme le veut Kattenbusch, aux environs de l'an 400, sinon plus haut. Or, nous y lisons ce qui suit : « Recevez le sacrement du *Symbole évangélique,* qui a été inspiré par le Seigneur et *institué par les Apôtres,* dont les paroles sont brèves, mais les mystères sont grands. Car le *Saint-Esprit qui l'a dicté aux maîtres de l'Église* a renfermé la foi du salut dans cette brièveté, afin que ce que vous devez croire et professer toujours ne puisse échapper à votre intelligence ni fatiguer votre mémoire[1]. » Les expressions « Symbole évangélique » sont un peu vagues. Par « les maîtres de l'Église », à qui « le Saint-Esprit a dicté » le Symbole, on pourrait entendre les successeurs des Apôtres aussi bien que les Apôtres eux-mêmes. Mais en affirmant que « le sacrement du Symbole évangélique a été institué par les Apôtres », il semble que l'auteur veuille lever tout doute sur sa pensée véritable.

Toutefois, on ne peut dire que son langage soit aussi précis et aussi décisif que celui des écrivains de la Haute Italie.

En dehors de Rome, en effet, quelques écrivains affirment, avec une assurance parfaite, l'origine apostolique du *Credo* romain. Voici ce que Rufin, prêtre

1. « Suscipientes evangelici symboli sacramentum a Domino inspiratum, ab Apostolis institutum... Sanctus etenim Spiritus, qui magistris Ecclesiae ista dictavit, » etc. *The Gelasian Sacramentary*, éd. Wilson, 1894, p. 53; Migne, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1089.

d'Aquilée, écrivait aux environs de l'an 400 : « C'est une tradition de nos ancêtres, *tradunt majores nostri,* qu'après l'Ascension du Seigneur, lorsque le Saint-Esprit se fut reposé sur chacun des Apôtres sous forme de langues de feu, afin qu'ils pussent se faire entendre en toutes les langues, ils reçurent du Seigneur l'ordre de se séparer et d'aller dans toutes les nations pour prêcher la parole de Dieu. Avant de se quitter, ils établirent, en commun, une règle de la prédication qu'ils devaient faire, afin que, une fois séparés, ils ne fussent pas exposés à enseigner une doctrine différente. Étant donc tous réunis et remplis de l'Esprit-Saint, ils composent ce bref résumé de leur future prédication, *breve istud futurae praedicationis indicium,* mettant en commun ce que chacun pensait, et décident que telle devra être la règle à donner aux croyants. Pour de multiples et très justes raisons, ils voulurent que cette règle s'appelât Symbole. C'est qu'en effet symbole, en grec, peut signifier à la fois *indicium* et *collatio,* c'est-à-dire ce que plusieurs mettent en commun, résumé. Et c'est ce que firent les Apôtres, en mettant en commun ce que chacun pensait [1]. »

D'autres auteurs, contemporains de Rufin, rapportent en des termes un peu différents les traditions locales touchant l'origine du *Credo* romain. Il faut

1. « Breve istud futurae sibi praedicationis indicium, in unum conferendo quod sentiebat unusquisque, componunt, atque hanc credentibus dandam esse regulam statuunt. Symbolum autem hoc multis et justissimis ex causis appellari voluerunt. Symbolum enim graece et indicium dici potest et collatio, hoc est quod plures in unum conferunt. Id enim fecerunt Apostoli in his sermonibus, in unum conferendo unusquisque quod sensit. » *Commentarius in Symbolum apostolorum,* Migne, *P. L.*, t. XXI, col. 337. Cf. Kattenbusch, *ouv. cité,* t. II, p. 4 et seq.

citer en première ligne une *Explanatio Symboli ad initiandos,* sur l'âge duquel les critiques ne sont pas d'accord (la plupart l'attribuent à saint Ambroise, Kattenbusch à saint Maxime de Turin ou à un disciple de saint Ambroise)[1], mais dont la provenance est en tout cas très vraisemblablement italienne. L'auteur enseigne que « les saints Apôtres se sont réunis pour composer le bréviaire de notre foi ». Aussi serait-il criminel de l'altérer, soit en y ajoutant, soit en retranchant quelque chose. « Comme il y a douze apôtres, il y a douze articles. Ce symbole, composé et transmis par les Apôtres, est celui que tient l'Église romaine, où siégea Picrre, le Prince des Apôtres, qui apporta avec lui la doctrine rédigée en commun[2]. »

Quelque opinion que l'on adopte sur la provenance de l'*Explanatio Symboli ad initiandos,* il semble avéré que saint Ambroise attribuait au symbole de l'Église romaine une origine apostolique; témoin la lettre adressée au pape Sirice par un concile de Milan et dont Ambroise fut très probablement l'inspirateur. C'est un hommage rendu à l'autorité irréfragable du Symbole des Apôtres si bien gardé par Rome : *Sed si doctrinis non creditur sacerdotum, credatur... Symbolo Apostolorum, quod Ecclesia romana intemeratum semper custodit et servat*[3].

Voici donc une série de témoignages qui, vers l'an

1. Caspari (*ouv. cité*, t. II, p. 48-127), dom Morin (*Revue bénédictine*, XI, 337 et seq.) et Burn (*ouv. cité*, p. 205 et seq.) se prononcent en faveur de saint Ambroise; Kattenbusch (*ouv. cité*, t. I, 84 et seq. et 406; t. II, p. 7 et seq.) estime que l'ouvrage est du v[e] siècle et il est porté à l'attribuer à saint Maxime.

2. *Appendix* aux *Œuvres* de saint Maxime, Migne, *P. L.*, t. LVII, col. 855-856.

3. Ep. 42, n. 51, Migne, *P. L.*, t. XVI, col. 1125.

400, s'accordent pour assigner au *Credo* romain une origine apostolique. L'auteur de l'*Explanatio Symboli ad initiandos* et Rufin se font l'écho d'une légende plus explicite. Ils racontent en propres termes que « les saints Apôtres se sont réunis (à quel moment? vers le temps de la Pentecôte, selon Rufin) pour composer le bréviaire de notre foi, ce qu'ils nommèrent le Symbole ». D'où provient cette forme de la tradition et à quelle date remonte-t-elle?

Rufin dit la tenir des anciens : *tradunt majores nostri.* Cette locution est un peu vague. Tout au plus pourrait-on en conclure, en toute rigueur, que la tradition a cent ans d'existence. Caspari fait remarquer qu'en un autre endroit Rufin désigne par *majores* des auteurs du IIIe siècle [1]. Il est impossible de préciser davantage le sens de cette expression.

Est-il plus aisé d'indiquer la provenance de la légende? Comme elle est attachée tout spécialement au *Credo* baptismal de Rome, on pourrait être tenté de croire qu'elle est d'origine romaine. Mais aucun des auteurs qui parlent au nom de cette Église ne semble connaître la tradition dont Rufin et l'*Explanatio* se sont faits les échos. Il semble donc qu'il faille en chercher ailleurs la source.

On sait que Rufin avait beaucoup voyagé ; il avait séjourné quelque temps à Jérusalem et dans les environs; il connaissait Alexandrie aussi bien que Rome ; il peut donc être considéré comme un témoin des traditions de l'Orient, non moins que de celles de l'Italie. Caspari affirme, il est vrai, qu'il est impossible de trouver en Orient la trace d'une tradition

1. Caspari, t. II, p. 96, note 69.

qui imputerait aux Apôtres la composition d'un *Credo* baptismal quelconque [1]. Mais il ne faudrait pas donner à cette assertion un sens trop absolu. D'une part, il est constant que les *Constitutions apostoliques* (VII, 41) indiquent pour le baptême une « profession de foi » qui est censée provenir des Apôtres. D'autre part, ces mêmes *Constitutions* rapportent (VI, 14, cf. 11) que tous les Apôtres se sont réunis pour composer « une doctrine catholique, » καθολικὴ διδασκαλία [2]. Tout cela ne constitue pas, à proprement parler, la légende que nous transmet Rufin, mais en fournit au moins quelques éléments. Les *Constitutions*, d'origine syrienne, sont vraisemblablement contemporaines de Valens (364-378). Il est très probable que Rufin les connut. La légende se concilie fort bien avec leurs prétendues traditions [3].

Nous pouvons remonter plus haut encore ce courant traditionnel. Les chapitres des *Constitutions apostoliques*, auxquels nous nous référons, sont des remaniements de textes plus anciens. Le chapitre XLI du septième livre, par exemple, a pour source un texte liturgique dont l'origine reste à déterminer, et le sixième livre offre une adaptation de la *Didascalie des Apôtres*, du IIIe siècle, que saint Épiphane a connue encore (vers 375) [4]. M. Zahn appelle justement l'attention sur cette *Didascalie* d'origine syrienne, qui contient le passage suivant si caractéristique :

1. Caspari, t. II, p. 106, note 77.

2. A noter que, parmi les douze, se trouve saint Paul, ὁ τῶν ἐθνῶν διδάσκαλος.

3. Sur la date et la provenance des *Constitutions apostoliques*, cf. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes*, p. 199-201. Voir le *Credo* des *Constitutions apostoliques* dans Hahn, p. 13.

4. Cf. Batiffol, *loc cit.*, note précédente.

« Craignant que toute l'Église ne tombât dans l'hérésie, nous, les douze apôtres, nous nous sommes réunis à Jérusalem, et avons examiné ce qu'il y avait à faire, et il nous a plu à tous d'écrire d'un commun accord cette *Didascalie* catholique, pour la confirmation de vous tous, et nous avons établi et décidé que vous prieriez Dieu tout-puissant et Jésus-Christ et le Saint-Esprit, et que vous useriez des saintes Écritures, et que vous croiriez à la résurrection des morts, et que vous jouiriez de toutes les créatures avec actions de grâces [1]. »

Nous tenons dans ce récit une des formes les plus anciennes de la croyance à l'origine apostolique d'un *Credo* ecclésiastique. Le lecteur voudra bien remarquer qu'elle est empruntée à un ouvrage apocryphe. Déjà au IIe siècle circulaient des œuvres du même genre sous le nom de *Constitutions apostoliques*, διατάξεις ou διαταγαὶ τῶν ἀποστόλων. L'ouvrage le plus célèbre qui prétend se rattacher de la sorte aux Apôtres est la *Didachê*, découverte par Briennyos : Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ou Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. On n'y trouverait rien qui ait trait au Symbole [2]. Mais ce qui est à considérer, c'est l'emphase du titre. A l'époque où il fut composé, on tenait à faire croire que les Apôtres avaient laissé

1. Zahn, *Neuere Beiträge zur Geschichte des apostol. Symbolum*, p. 23; Burn, *ouv. cité*, Appendix F, p. 316-317; Hahn, p. 14-15. A noter que saint Paul fait ici partie des Apôtres, dont le nombre s'élève de la sorte à treize.

2. Sur la *Didachê*, cf. Batiffol, *ouv. cité*, p. 71-72. Le chapitre VII règlemente l'administration du sacrement de baptême. Voir le texte avec Commentaires dans Harnack, *Die Lehre der zwölf Apostel*, Leipzig, 1884 et 1893. A consulter Dr C. Holzhey, *Die Abhändigkeit der syrischen Didaskalia von der Didache*, dans *Compte rendu du 4e congrès scientifique international des catholiques*, Fribourg, 1898, t. I, p. 249 et seq.

après eux un enseignement autre que celui qui est contenu dans les épîtres ou évangiles. On voulait aussi que cet enseignement fût leur œuvre commune. De là à imaginer qu'ils avaient composé un *Credo* en commun, la transition était facile. La formule la plus ancienne que nous possédions de cette légende est la *Didascalie*, d'origine orientale comme les *Constitutions apostoliques* (qui en dérivent pour une partie). Il y a donc tout lieu de penser que la tradition invoquée par Rufin, *tradunt majores nostri*, provient de l'Orient[1].

Est-il bien sûr que Rufin n'a pas embelli ou du moins amplifié la légende, en la transcrivant? Nous n'oserions le garantir. Ce qui est certain, c'est qu'après lui elle reçut des accroissements considérables. Saint Maxime la transmet encore à peu près dans la même teneur que le prêtre d'Aquilée[2]. Mais lorsqu'elle eut passé les Alpes et les Pyrénées, elle prit avec le temps une forme beaucoup mieux arrêtée. Cassien († vers 425) et Fauste de Riez († après 485) insistent sur le caractère inspiré du *Credo*, sur son origine apostolique et sur son autorité comparable

1. Notons cependant que saint Cyrille de Jérusalem ne la connaît pas ou, du moins, n'y fait jamais allusion.

2. Saint Maxime (*Homil.* 83, Migne, *P. L.*, t. LVII, p. 433 et seq.) explique aussi le mot « symbole » par *signum*, mot d'ordre; allusion au mot d'ordre que donnaient les chefs de partis dans les guerres civiles : « ut quos una armorum facies confundebat, secretioris sacramenti distinguerat sacramentum. Quod beati apostoli, ut ego reor, exemplum sequentes... mysterium symboli tradiderunt ». Kattenbusch incline à attribuer encore à saint Maxime un sermon *de Jejuniis Quadragesimae*, publié par Ballerini dans son édition des *Œuvres* de saint Ambroise, VI, 471 et seq., où on lit : « Arbitror illam (clavem = fidem) duodecim artificum operatione conflatam; duodecim enim apostolorum symbolo fides sancta concepta est, » etc. Kattenbusch, *ouv. cité*, t. I, p. 81; t. II, p. 8, note 4.

à celle de l'Écriture sainte [1]. Saint Isidore († 646) se borne encore à transcrire le texte de Rufin, qu'il commente d'après Nicétas de Remesiana [2]. Saint Ildephonse de Tolède († 669) se contente de l'imiter [3]. Mais les auteurs d'un ouvrage contre Élipand, Étherius, évêque d'Osma, et le prêtre Beatus expliquent la légende de la manière suivante : « Pour donner à l'Église une foi ferme, le Christ a choisi douze apôtres. Bien qu'il fût leur chef, saint Pierre n'osa composer seul le Symbole, qui fut rédigé par les douze apôtres avec le plus grand soin et remis aux croyants. Douze étaient les disciples du Christ et les docteurs des nations : comme tous ils ne faisaient qu'un, ils composèrent aussi un seul symbole ; chacun d'eux dit son mot, et ces mots s'accordèrent en une seule foi, et il n'y eut que douze mots ou articles [4]. » Suit un commentaire sur le nombre douze. Ceci s'écrivait en 784.

A cette date, la légende s'était encore mieux précisée en Gaule [5]. Certains commentateurs du Sym-

1. « Symbolus... ex collatione nomen accepit... Collatio autem quia collata in unum ab apostolis Domini totius catholicae legis fide, quidquid per universum divinorum voluminum corpus immensa funditur copia, totum in symbolo colligitur brevitate perfecta... Nihil in symbolo deest, qui ex scriptis Dei per Apostolos Dei conditus, » etc. Cassianus, *De Incarnatione Domini*, VI, 3 et 4, éd. Petschenig, t. I, p. 327 et seq. Cf. Kattenbusch, *op. cit.*, t. II, p. 14-15. Sur Fauste de Riez, cf. Kattenbusch, *Ibid.*, p. 15-16 ; Hahn, p. 70, note 154.

2. Isidorus, *De Officiis ecclesiasticis*, lib. II, cap. XXIII. Il emprunte à Nicétas cette pensée : *De Scripturis haec brevitatis causa collecta sunt*, en y interpolant les mots « ab apostolis ».

3. *Liber adnotationum de cognitione baptismi*, cap. XXXII-XXXIII, Migne, *P. L.*, t. XCVI, col. 126.

4. *Heterii et S. Beati ad Elipandum Epistola*, lib. II, cap. 99 ; Migne, *P. L.*, t. XCVI, col. 1026.

5. La légende ne prit guère d'extension en Afrique. Augustin n'y fait jamais allusion. Fulgence de Ruspe († 535) rapporte seulement que le *Credo* est d'origine apostolique : *ab apostolis ordinatum, per apostolos in symboli brevitate perfectum*. Cf. Kattenbusch, *op. cit.*

bole avaient entrepris d'assigner à chaque apôtre sa part dans la composition du *Credo*. Cette combinaison fut appliquée non seulement au Symbole romain primitif, tel que le transmettait Rufin, mais encore au texte amplifié déjà en cours, et devenu depuis le *Textus receptus*, comme nous l'expliquerons plus tard. On connaît plusieurs manuscrits de sermons qui suivent ainsi la liste des Apôtres dans l'ordre indiqué par saint Matthieu, x, 2-4, plaçant en regard de chaque nom un article déterminé du *Credo* romain. Tels sont les manuscrits cotés *Sangallensis*, 40; *Vatican. Palat.*, 220; *Sessorianus* 52 (B)[1]. Saint Pierre y est censé proclamer le premier article; saint André, le second; saint Jacques, le troisième; saint Jean, le quatrième; saint Philippe, le cinquième; saint Barthélemy, le sixième; saint Thomas, le septième; saint Matthieu, le huitième; saint Jacques, fils d'Alphée, le neuvième; saint Thaddée, le dixième; Simon le Cananéen, le onzième; saint Mathias, le douzième. Le nombre des commentaires consacrés de la même manière au *Textus receptus* est plus considérable. Les uns, notamment le pseudo-Augustin (serm. 241) et saint Pirmin, ne suivent plus l'ordre de saint Matthieu, x, 2-4, mais celui des Actes, I, 13[2].

t. II, p. 17, note 15. Au ve siècle Vigile de Thapse invoquait pareillement l'origine apostolique du *Credo* romain : « Sed Romae et antequam Nicaena synodus conveniret, a temporibus apostolorum usque ad nunc, et sub beatae memoriae Celestino, cui iste (Eutyches) rectae fidei testimonium reddidit, ita fidelibus symbolum traditur. » *Contra Eutychen*, IV, 1, Migne, *P. L.*, t. LXII, col. 119. Cf. Kattenbusch, *Ibid.*, note 15.

1. Ces mss. sont décrits par Burn, *ouv. cit.*, p. 237-238. Le *Cod. Sessorianus* 52 a été étudié spécialement par dom Morin, *Revue bénédictine*, 1897, p. 481; il comprend plusieurs formules du *Credo*.

2. Cf. Burn, *ouv. cit.*, p. 233-238. Le texte de saint Pirmin se lit dans son *Scarapsus de singulis libris canonicis*, Migne, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1034; celui du pseudo-Augustin, *Ibid.*, t. XXXIX, col. 2190.

D'autres, par exemple le pseudo-Augustin (serm. 240), reproduisent l'ordre du canon romain de la messe[1].

III

VALEUR DE LA TRADITION QUI ATTRIBUE AUX APÔTRES LA COMPOSITION DU *Credo* BAPTISMAL ROMAIN

Les accroissements que la légende rufinienne a reçus, en cours de route, à partir du IVe siècle, sont évidemment des conceptions arbitraires ; il n'y a pas lieu d'en tenir compte. Nous écartons pareillement sans discussion la date indiquée par Rufin (jour ou environs de la Pentecôte[2]) pour la composition du *Credo,* en raison du peu d'importance de cette donnée légendaire.

Mais il est un point de son récit qui, avant tout, veut être examiné ; c'est l'appellation que, d'après lui, les Apôtres auraient donnée au *Credo.* Les Apôtres, dit-il, « voulurent que le résumé de leur future prédication s'appelât Symbole ».

Cette assertion ne supporte pas l'épreuve de la critique. Aucun Père de l'Église primitive, invoquant le *Credo* qu'il considère comme une règle de foi, ne songe à l'intituler Symbole. Harnack, qui a examiné à ce point de vue toute la littérature ecclésiastique

1. Le sermon 240 du pseudo-Augustin, dans Migne, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2189. Le *Cod. Augiensis* CCXXIX (de 821), biblioth. de Karlsruhe, et le *Cod. Sessorianus* 52 A, sont apparentés au précédent. A noter que le *Sessorianus* marque saint Paul au second rang des Apôtres et omet saint Mathias à la fin ; les deux autres ne connaissent pas saint Paul. Cf. Burn, *ouv. cit.*, p. 238.

2. Saint Pirmin (Migne, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1034) précise la pensée de Rufin et dit nettement : *Ipsa die* (Pentecostes), *horâ tertiâ.*

des deux premiers siècles, n'a pas rencontré ce mot une seule fois. « Regula fidei », « doctrina », « traditio, » sont les termes les plus souvent employés dans ce sens[1]. On trouve, par exemple, dans saint Irénée, « règle de vérité », « tradition des Apôtres[2] ». Bien que Tertullien se serve du mot *Symbole* à propos de ce qu'il faut croire, cette expression n'a pas encore chez lui de sens bien défini[3]. Le grand docteur africain emploie de préférence le terme *Tessera* pour désigner la règle de foi qui est commune aux églises d'Afrique et de Rome[4]. Il faut descendre jusqu'à saint Cyprien pour trouver le mot *Symbole* appliqué au *Credo* baptismal, dans une discussion contre les Novatiens[5]. Et encore il n'est pas sûr que la *lex symboli* qu'il invoque soit le *Credo* complet; peut-être se réfère-t-il tout simplement au *Credo* plus bref contenu dans les interrogations que le ministre du

1. *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols, aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte*, dans Hahn, *ouv. cité*, p. 366-369.

2. Irénée, *Contra Haeres.*, I, 9, 4; I, 22, 1; III, 3, 1. Cf. Harnack, *ouv. cité*, note précédente.

3. Par exemple *Adversus Marcionem*, X, 1 : « Quo symbolo susceperis apostolum Paulum. » Kattenbusch remarque que dans ce passage le mot *Symbolum* a quelque affinité avec les termes *sacramentum* et *regula* (*ouv. cité*, t. II, p. 80, note 13). Voir tout le chapitre consacré à Tertullien par Kattenbusch (*Ibid.*, p. 53-102) et par Burn (*ouv. cité*, p. 48-57, et 283).

4. « Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est... Videamus quid didicerit, quid docuerit, quid cum Africanis quoque ecclesiis *contesseravit*. Unum Deum novit... et carnis resurrectionem. » *De Praescript.*, cap. XXXVI. Allusion à la *tessera hospitalitatis*, sorte de morceau de bois oblong sur lequel on inscrivait les noms des deux hôtes; en se séparant, chacun gardait la moitié de cette pièce, qui servait de reconnaissance et qui donnait le droit respectif à chacune des deux familles de recevoir l'hospitalité.

5. « Symbolum et *lex symboli* et quaestiones. » Ep. 76, ad Magnum, Migne, *P. L.*, t. III, col. 1143.

baptême adresse aux catéchumènes avant de leur administrer le sacrement[1].

Au IV[e] siècle, le terme *Symbole* a définitivement cours en Occident; saint Ambroise, saint Augustin, Rufin, le *Sacramentaire gélasien* (s'il est vraiment de cette époque), l'identifient avec le *Credo* romain[2]. Les diverses interprétations que l'on donne alors à ce mot prouvent qu'il n'était pas tout à fait nouveau. De toutes, la plus singulière, destinée à traverser les âges, reposait sur la confusion de σύμβολον avec συμβολή = *collatio*. Nous ne connaissons personne avant Rufin qui ait proposé cette étymologie. Elle a sa source dans l'idée que les Apôtres s'étaient réunis pour composer ensemble un résumé, un *epitome* de leur doctrine; c'est ce qui devait la rendre plus tard si populaire.

Rufin est plus près de la vérité quand il explique le mot *symbole* par *indicium* ou *signum;* le *Credo* est, en effet, un gage de l'orthodoxie pour les fidèles, le mot d'ordre du chrétien. De même, dit-il, que dans les guerres civiles, les soldats d'un parti ne se reconnaissent et ne se distinguent de leurs adversaires que par le « symbole », en latin *signum,* ou mot d'ordre, *indicium,* ainsi, quand vous doutez de l'orthodoxie d'un homme qui se présente à vous, il vous suffit de

1. Le doute provient de ce que Firmilien de Cappadoce, dans son épître à Cyprien sur le baptême (Migne, *P. L.*, t. III, col. 1168), emploie le mot *Symbolum Trinitatis* à propos du questionnaire baptismal, qui est ainsi conçu dans les épîtres 70 et 76 de saint Cyprien : « Credis in Deum Patrem, in Filium Christum, in Spiritum sanctum? — Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam? »

2. Nous avons cité les textes de tous ces auteurs, sauf de saint Augustin. Voir les Sermons (de ce dernier) 212-214, *In Traditione Symboli*, et le *De Symbolo ad catechumenos*. Migne, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1053 seq. Dans le sermon 212, Augustin explique ainsi le mot symbole : « Symbolum... nuncupatur a similitudine quadam, translato

l'interroger sur le Symbole (*Credo* baptismal) pour savoir s'il est un ennemi ou s'il est des vôtres[1].

Le titre « Symbole des Apôtres » se rencontre pour la première fois dans saint Ambroise; il se lit dans la lettre du concile de Milan au pape Sirice. Saint Jérôme écrit pareillement : *symbolum fidei... quod ab apostolis traditum*. Dans quelques manuscrits, on rencontre la forme *symbolum apostolicum*, qui est beaucoup plus rare.

La forme plus simple *Symbolum* continua d'être usitée quelque temps encore, aussi bien que les précédentes. Nicétas de Remesiana, à la fin du ɪvᵉ siècle, ne connaît que celle-là, et il l'explique dans le sens d'un pacte sacramentel que le fidèle fait avec le Seigneur, un sommaire des mystères contenus dans la sainte Écriture[2].

En résumé, le mot *Symbole* appliqué au *Credo* romain ne paraît pas remonter plus haut que le ɪɪɪᵉ siècle, et c'est à tort que Rufin en attribue l'invention aux Apôtres eux-mêmes.

Mais cette question de mot est sans importance. Le seul point vraiment grave, est de savoir si la formule même du *Credo* romain fut composée par les Apôtres.

L'affirmative ne paraît pas soutenable.

vocabulo, quia symbolum inter se faciunt mercatores, quo eorum societas pacto fidei teneatur. » Cf. Kattenbusch, *ouv. cité*, t. I, p. 51-53; t. II, p. 11 et seq.

1. *Commentarius in Symbolum apostolorum*, Migne, *P. L.*, t. XXI, p. 338. Saint Maxime adopte cette explication, en la fortifiant par un exemple tiré du *Livre des Juges*, Migne, t. LVIII, p. 433.

2. « Retincte semper pactum quod fecistis cum Domino, id est hoc symbolum... Pauca quidem sunt verba, sed omnia continent sacramenta. De totis enim scripturis haec brevitatis causa collecta sunt. » Mai, *Nova Collectio*, p. 338.

D'une part, il est à remarquer que nombre de docteurs catholiques du IVe siècle ignorent ou affectent d'ignorer l'origine proprement apostolique du Symbole. Ce n'est pas seulement le cas des Pères de l'Église orientale, notamment de saint Cyrille de Jérusalem qui a composé de si nombreuses catéchèses sur le *Credo* baptismal de son église[1]. Plusieurs Pères latins, et des plus qualifiés de cette époque, notamment Nicétas, évêque de Remesiana[2], et saint Augustin, ont eu maintes fois l'occasion de s'expliquer sur la composition du *Credo;* jamais ils n'ont eu l'idée de lui donner les Apôtres pour auteurs[3]. Tout ce qu'on trouve de plus caractéristique à cet égard dans saint Augustin, c'est que le cérémonial du baptême a une forme fixe traditionnelle : *serie*

1. Sur les *Catéchèses* de saint Cyrille, qui ont trait au *Credo* baptismal, cf. Kattenbusch, *ouv. cité*, t. I, p. 40-46.

2. Nicétas, évêque de Remesiana en Dacie (aujourd'hui Bela-Palanka, sur la ligne ferrée de Nisch à Pirot), est un des hommes les plus actifs de son temps († vers 420). Il fut l'ami de saint Ambroise, de Sulpice Sévère, d'Eucher de Lyon, de Paulin de Nole; il visita Rome à plusieurs reprises; il évangélisa les peuplades des Balkans, les Scythes de Dodrudscha, et les Gètes au delà du Danube. Sur Nicétas, cf. Kattenbusch, *ouv. cité*, t. I, p. 108 et seq., 403-407; Burn, *ouv. cité*, p. 252-255. Nicétas estime que les articles du Symbole : *de totis scripturis haec brevitatis causa collecta sunt.* Il a sur ce point les idées de saint Cyrille de Jérusalem, dont il s'inspire. Cf. Kattenbusch, t. II, p. 10.

3. Dans son sermon 214 qui est probablement de 391, Augustin dit en parlant du Symbole : « Quae accepturi estis... non nova vel inaudita sunt vobis. Nam in sanctis scripturis et sermonibus ecclesiasticis ea... soletis audire. Sed collecta breviter et in ordinem certum redacta... tradenda sunt vobis. » Migne, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1066. Rien de l'origine apostolique. Cf., sur les textes qui ont trait à cette question, Kattenbusch, t. I, p. 51-53 ; t. II, p. 11-13. En dehors de l'Italie, nous ne voyons guère que Priscillien († 385) en Espagne, qui dès le IVe siècle attribue au Symbole une origine apostolique ou même évangélique : « Symbolum opus Domini est... (Christus) qui Apostolis suis symbolum tradens quod fuit et futurum erat in se et in symbolo suo monstrans. » *Tractatus* III, éd. Scheps (Vienne, 1889), dans *Corpus Script. eccles. latin.*, t. XVIII, p. 49.

traditionis scimus implenda[1]. Quant au *Credo*, il n'est qu'un résumé de l'Écriture sainte : *Ista verba quae audistis per divinas scripturas scripta sunt, sed inde collecta et ad unum redacta*[2]. Nous sommes loin de la légende de Rufin.

En second lieu, si les Apôtres avaient composé de concert une règle de foi uniforme, comment imaginer que le texte fixé par eux ne se soit pas conservé partout religieusement, pur et immuable? Les Pères de l'Église, les évêques et les prêtres, se sont de tout temps fait un scrupule de rien changer à l'Écriture sainte. Comment la même règle n'aurait-elle pas été observée à l'égard du *Credo*, censé de même origine apostolique et inspirée? Or, il est incontestable que les Symboles des diverses Églises, tant occidentales qu'orientales, offrent de notables variantes [3]. Le *Credo* baptismal de Jérusalem, qui est devenu, avec quelques retouches de saint Cyrille, le *Credo* connu sous le nom de « Symbole de Constantinople », différait déjà gravement du Symbole romain au IVe siècle [4]. Dira-t-on

1. *De fide et operibus*, lib. I, cap. XIV.

2. Cf. *De Symbolo ad catechumenos*, loc. cit. Augustin attribue, il est vrai, aux Apôtres tout ce que pratique l'Église universelle : « Sicut multa quae non inveniuntur in litteris eorum (Apostolorum), neque in conciliis posteriorum, et tamen quia per universam custodiuntur Ecclesiam, nonnisi ab ipsis tradita et commendata creduntur. » *De baptismo contra Donatistas*, lib. II, cap. XII; cf. lib. IV, 9, 31 (*quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi apostolica traditum rectissime creditur*); lib. V, cap. XXXI. Mais en raison des variantes des divers symboles, il est probable qu'il n'osait attribuer aux Apôtres une formule plutôt qu'une autre.

3. Cf. Rufin, *Commentarius in Symbolum apostolorum*, cap. III. Migne, *P. L.*, t. XXI, col. 339.

4. Voir dans les Catéchèses VI et XVIII de saint Cyrille le vieux *Credo* baptismal de Jérusalem. Cf. Burn, *ouv. cité*, p. 7-69. Le *Credo* connu sous le nom de Symbole de Constantinople n'est autre que le

que toutes les églises, à l'exception de celle de Rome, avaient perdu le souvenir de l'origine apostolique de leur *Credo* et, par suite, n'avaient pas craint de le modifier selon les circonstances et les besoins des âmes? Ce serait là une hypothèse bien injurieuse pour ces églises, et d'ailleurs toute gratuite. Mais c'est en même temps une hypothèse inutile, qui ne résoudrait pas la difficulté. Il n'est pas sûr que l'Église romaine elle-même n'a pas fait subir à son *Credo* une modification assez importante, sinon plusieurs. Il paraît avéré que ce *Credo* contenait à l'origine le mot « in *unum* Deum » qui s'est si bien conservé dans les Symboles orientaux et qu'elle a cru devoir supprimer au cours du IIIe siècle [1]. Nous ne voulons pas insinuer par là qu'elle ne transmettait pas aux fidèles avec un soin jaloux, comme elle s'en faisait gloire, le texte authentique et traditionnel du Symbole. Mais en certains cas, selon la remarque de Vigile de Thapse, il ne lui sembla pas interdit de sacrifier les mots, pourvu que le sens restât sauf : *Nec præjudicantur verba, ubi sensus incolumis permanet* [2]. Le fait n'en est pas moins considérable et d'une extrême gravité. Une église quelconque, et surtout l'Église romaine, aurait-elle pris une telle liberté à l'égard d'un texte reconnu apostolique et inspiré? Nous ne le pensons pas.

Credo de Jérusalem, revisé probablement par saint Cyrille. Voir, sur ce point, Burn, *ouv. cité*, p. 101-110 et *The old latin text of our Nicene Creed* dans *The Journal of theological Studies*, t. II (1901), p. 102.

1. Cf. Burn, p. 57-64 : *Was the old roman Creed ever revised?* Vacandard, *Revue des Quest. historiques*, octobre 1899 (t. LXVI), p. 351-352.

2. *Adversus Eutychian.*, IV, 1, Migne, *P. L.*, t. LXII, col. 119.

Nous estimons donc que, dans la pensée des premiers Pères et des premiers pontifes romains, la formule du *Credo* baptismal ne provenait pas, à proprement parler, des Apôtres. Que cette formule fût recommandable par son antiquité, qu'elle remontât à peu près jusqu'aux temps apostoliques, ce fut sans doute la pensée de ceux qui, les premiers, cherchèrent à déterminer son âge et sa provenance. Peu à peu et vraisemblablement sous l'influence des légendes orientales que nous avons signalées, on voulut donner aux mots *tradition apostolique* un sens plus précis [1]. Et c'est sous cette forme que le *Sacramentaire gélasien* recommanda le *Credo* baptismal comme *evangelici symboli sacramentum*. D'après ce que nous avons dit plus haut, les termes « Symbole des Apôtres » ne seraient sûrement pas antérieurs au IIIe siècle, peut-être au IVe. Selon toute probabilité, c'est vers ce même temps que la légende de l'origine proprement apostolique du *Credo* a pris naissance et s'est accréditée.

L'examen de la doctrine connue des Apôtres et des Pères apostoliques conduit à penser qu'en réalité le Symbole baptismal romain ne remonte pas plus haut que le commencement du IIe siècle.

Comme témoins de l'enseignement apostolique proprement dit, nous possédons les *Actes des Apôtres*, les *Épîtres* de saint Pierre, de saint Jean, de saint Jacques et de saint Jude, et surtout les *Épîtres* de saint Paul. On trouverait sans peine dans ces ouvrages, par

1. Tertullien (*De Praescript.*, cap. XXXVII) montre bien en quel sens vague et général on entendait de son temps l'origine apostolique de la *Regula fidei :* « In ea regula quam Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Chritus a Deo tradidit. » Cf. *Ibid.*, cap. XII.

phrases détachées, sous forme historique ou théologique, à peu près tous les éléments qui constituent la doctrine, ou, si l'on veut, la charpente du Symbole romain. Les critiques, notamment Adolf Harnack, ont fait un recueil des expressions empruntées aux livres canoniques, qui pourraient servir de textes parallèles aux articles du *Credo*[1]. Mais ce n'est là qu'un travail de comparaison d'où il est impossible de rien tirer pour prouver l'existence du Symbole aux temps apostoliques. Ce qu'il y a de plus remarquable en ce genre, c'est la doctrine de saint Paul qui implique « la foi en un Dieu qui vivifie toutes choses, en Jésus-Christ de la semence de David, qui a souffert sous Ponce-Pilate et qui viendra juger les vivants et les morts ». Tout cela se trouve dans les seules épîtres à Timothée, *I. Timoth.*, VI, 13; *II. Timoth.*, II, 8; IV, 1. C'est ce qu'il appelle lui-même « la belle profession de foi », τὴν καλὴν ὁμολογίαν. Mais si ce langage est conforme au *Credo* de l'Église romaine, c'est plutôt par le sens que par les expressions mêmes; les termes *ex semine David* n'ont jamais fait partie du Symbole romain, pas plus que *omnia vivificantis*. Dans ses épîtres antérieures, notamment dans l'épître aux Romains (x, 9), saint Paul donne à entendre que la vraie foi consiste à « confesser de bouche le Seigneur Jésus et à croire dans son cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts ». Saint Jean (*I. Ep.*, IV, 15) offre un passage parallèle : « Quiconque confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. » « Qui est-ce

1. *Materialien zur Geschichte und Erklärung des alten römischen Symbols aus der christlichen Litteratur der zwei ersten Jahrhunderte*, dans Hahn, *ouv. cité*, p. 369 et seq.

qui a vaincu le monde, écrit encore saint Jean (*Ibid.*, v, 5), si ce n'est celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu? » Cette formule est d'autant plus digne d'être notée qu'elle constitue le *Credo* requis de l'eunuque pour son baptême, dans les *Actes des Apôtres :* « Voici de l'eau, dit-il à Philippe, qu'est-ce qui m'empêche d'être baptisé? » Philippe lui dit : « Si tu crois de tout ton cœur, rien n'empêche. » Et il répond : « Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu [1]. » De tous ces textes on a conclu que le *Credo* baptismal primitif n'était autre que la formule employée par l'eunuque. Cette opinion n'est pas invraisemblable [2].

Mais on est allé beaucoup plus loin ; on a même prétendu que la formule baptismale consistait uniquement, à l'origine, dans cette invocation du nom de Jésus, sans égard au texte que nous a transmis saint Matthieu : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Des critiques plus avisés ont démontré sans peine le mal fondé d'une telle affirmation. S'il est vrai que la première de ces formules suffit, en toute rigueur théologique, pour la validité du baptême [3]; s'il est également vrai que certaines sectes gnostiques s'en sont servies pour l'administration de ce sacrement,

1. *Act. Apostol.*, cap. VIII, 36-38.
2. Sur tout ceci, cf. Burn, 8-20.
3. C'est le sentiment du pape Nicolas Ier dans sa lettre aux Bulgares : « A quodam Judaeo, nescitis utrum christiano an pagano, multos in patria vestra baptizatos asseritis, et quid de his sit agendum consulitis. Hi profecto, si in nomine S. Trinitatis vel tantum in nomine Christi, sicut in Actibus Apostolorum legimus, baptizati sunt (unum quippe idemque est ut sanctus Ambrosius exponit. *De Spiritu Sancto*, lib. I, cap. III), constat eos non esse denuo baptizandos ». Mansi, *Concilia*, t. XV, p. 432, c. 104. Cf. saint Thomas, *Summa theologica, De Baptismo*, quest. LXVI, art. 6; Melchior Canus, lib. VI, c. I, n° 7.

toutes les vraisemblances historiques vont à faire croire que l'Église romaine et, dans un sens plus général, l'Église primitive tout entière employait pour le baptême la formule trinitaire recommandée par le texte de saint Matthieu [1].

Ce qui est sûr, c'est que ces deux formules, si frappantes dans l'enseignement authentique des Apôtres, ont formé le noyau primitif autour duquel se sont agglomérés soit peu à peu, soit d'un seul coup, les divers articles du Symbole baptismal de l'Église romaine.

Serait-il possible de reconnaître ces articles dans les ouvrages des Pères dits apostoliques, par exemple de saint Clément de Rome, de saint Ignace d'Antioche et de Polycarpe d'Éphèse, ou dans la *Didachê* qui est du même temps [2] ?

L'épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens renferme une mention assez expresse et plusieurs fois répétée de la doctrine trinitaire [3]. Mais on n'y relève rien qui porte le caractère de la formule du *Credo;* le Père, par exemple, n'y est désigné que sous le nom de « Dieu » ; à plus forte raison n'y trouverait-on pas la locution si significative : « Dieu le Père tout-puissant ».

Saint Ignace eut l'occasion de développer à maintes reprises dans ses épîtres sa règle de foi touchant le dogme de la Trinité et la personne du Christ. Dans l'épître aux Magnésiens, par exemple, il désigne les personnes divines dans l'ordre suivi par saint Paul

1. M. Burn (*ouv. cité*, p. 20-25) a bien élucidé cette question.
2. En fixant, avec Lightfoot et Zahn, entre 80 et 120 la date de la composition de la *Didachê*, on ne risque guère de se tromper.
3. *I. Corinth.*, XLVI, 6; LVIII, 2.

(*II. Corinth.*, XIII, 13) : le Fils, le Père et le Saint-Esprit[1]. Ailleurs (*Ephes.*, c. XVIII), il écrit : « Car notre Dieu, Jésus-Christ, a été conçu dans le sein de Marie, selon l'économie (divine), de la semence de David et du Saint-Esprit, et il est né et il a été baptisé, afin que par sa Passion il purifiât l'eau. » La christologie des épîtres aux Tralliens (c. IX) et aux Smyrniens (c. I) reproduit à peu près les mêmes termes, avec mention de la crucifixion et de la mort du Sauveur sous Ponce-Pilate et de sa résurrection d'entre les morts : Ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν..., ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ[2]. La formule « sous Ponce-Pilate » est à remarquer; mais Kattenbusch fait observer que, détachée de « crucifixus », elle n'est pas caractéristique du Symbole romain. On la rencontre sous la plume de saint Justin, dans une démonstration polémique[3]. Du reste, saint Ignace la regarde si peu comme une formule consacrée que, dans l'épître aux Smyrniens (cap. I), il la transforme ainsi : « Qui a été cloué dans sa chair pour nous sous Ponce-Pilate et sous Hérode le Tétrarque ». D'autre part, ἀπέθανεν ne fait pas partie du *Credo* romain. En revanche, on chercherait vainement dans saint Ignace non seulement l'article « la rémission des péchés », mais encore et surtout la locution si importante « le Père tout-puissant ». Bref, saint Ignace, dans sa profession de foi, ne dépend nullement du Symbole de Rome; la formule qu'il

1. *Ad Magnes.*, cap. XIII.
2. M. Burn a donné parallèlement tous ces textes, *ouv. cité*, p. 29. Cf. Hahn, p. 1-3.
3. Justin. *Apolog.* II, 30; Kattenbusch, t. II, p. 319; cf. p. 289.

emploie lui est absolument propre. S'il se rencontre avec le *Credo* romain en quelques expressions, cette coïncidence est purement accidentelle [1].

Polycarpe d'Éphèse emprunte ses formules de foi christologique aux livres canoniques. Écrivant aux Philippiens, il mentionne la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts (cap. II) en des termes qui rappellent la première épître de saint Pierre. Les mots qu'il emploie (cap. VII) pour exprimer sa foi en Jésus-Christ ne sont qu'un écho de saint Jean (*I. Ep.*, IV, 2-4). En résumé, le texte du Symbole des Apôtres lui est étranger.

L'auteur de la *Didaché* ne le connaît pas davantage. « En ce qui concerne le baptême, écrit-il, baptisez de cette manière : Après avoir récité tout ce qui précède (la doctrine sur les deux voies), baptisez au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit..., versez sur la tête trois fois de l'eau au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Ailleurs il dit : « Que personne ne mange ni ne boive de votre Eucharistie, si ce n'est ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur [2]. » Nous retrouvons là les deux formules que nous avons relevées dans les ouvrages du Nouveau Testament, rien de plus.

Nous arrivons donc forcément à cette conclusion que le *Credo*, connu sous le nom de Symbole des Apôtres, n'existait pas aux temps dits apostoliques, c'est-à-dire à la fin du Ier siècle [3].

Il peut paraître oiseux d'en rechercher la trace en

1. Telle est aussi la conclusion de Kattenbusch, t. II, p. 318 fol. et note 81.
2. *Didaché*, cap. VII et IX.
3. Harnack a essayé de reconstruire artificiellement, de pièces et de morceaux, la règle de foi usitée en ce temps. Cf. Burn, p. 31-32.

Orient au IIe siècle. A supposer qu'il ait été composé à Rome vers cette époque, les Orientaux auraient-ils songé dès lors à lui faire des emprunts? La question ne comporte pas de réponse certaine.

En tout cas, il n'est pas sans intérêt de connaître la règle de foi d'un docteur tel que saint Justin. Originaire de la Palestine et issu de parents païens, il devint un ardent propagateur de la doctrine chrétienne, dès que « les portes de la lumière s'ouvrirent à lui ». Il enseigna à Éphèse, où probablement il fut baptisé, et à Rome, où il souffrit le martyre (vers 165). A propos du baptême, Justin nous apprend que, de son temps, on donnait une instruction aux candidats, et qu'on exigeait d'eux une promesse. La formule baptismale qu'il nous apporte est un peu plus développée que dans saint Matthieu : « Au nom du Père de toutes choses et du Seigneur Dieu, et de notre Sauveur Jésus-Christ, et du Saint-Esprit[1]. » Sa christologie a quelques traits de ressemblance avec celle du *Credo* romain. Mais les variantes qu'elle offre dans les divers endroits des mêmes ouvrages où il l'expose empêchent de croire qu'il se référât à une formule consacrée. Du reste, sur six passages qui renferment clairement sa doctrine sur ce point, cinq mentionnent la mort de Jésus, ἀποθανών[2], expres-

1. *Apolog.* I, 61. La formule baptismale y est répétée deux fois, la seconde fois avec la mention : « Jésus-Christ qui a été crucifié sous Ponce-Pilate. »

2. Ces six passages se trouvent dans *Apolog.* I, 21, 31, 42, 46, et *Dialog.*, 85, 132. M. Burn les donne parallèlement en un seul tableau (*ouv. cité*, p. 37). Le plus important est une formule d'exorcisme (*Dialog.*, 85) où on lit, à propos de Jésus, « Fils de Dieu et le premier-né de toute créature » : Διὰ Παρθένου γεννηθέντος καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου, καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὑμῶν, καὶ ἀποθανόντος, καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν, καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανόν. Cf. Hahn, p. 4.

sion qui manque au Symbole romain. Cependant il est impossible de nier une certaine parenté entre le langage de Justin et le texte du *Credo* usité à Rome. Kattenbusch cherche même à prouver que l'un procède de l'autre par voie d'emprunt[1]. Cette opinion ne paraîtra pas tout à fait dépourvue de probabilité, si on veut bien se rappeler que Justin a visité la Ville éternelle. Il resterait à prouver que le Symbole romain existait déjà à cette époque. C'est une hypothèse assez vraisemblable, comme nous le dirons plus loin. En résumé, il reste acquis qu'au IIe siècle, les catéchumènes, pour recevoir le baptême, faisaient une profession de foi quelque peu détaillée sur la Trinité et sur la personne de Jésus-Christ.

L'*Apologie* d'Aristide (vers 140-148) ne saurait nous fournir de plus explicites renseignements; nous ne nous attarderons pas à la consulter[2]. Tournons-nous vers l'Occident.

Le témoignage d'Hermas serait bien précieux. Mais sa profession de foi n'a trait qu'au premier article du Symbole : « Avant tout, dit-il, croyez qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui a tout créé et tout achevé, et tout fait de rien[3]. »

Nous ne connaissons guère que Marcion qui puisse nous renseigner sur l'état du *Credo* romain à cette époque. Il rompit avec l'Église romaine vers 145. Or, M. Zahn appelle l'attention sur un passage de l'épître aux Galates (*Galat.*, IV, 24), remanié par cet hérétique à propos des deux Testaments. « L'un,

1. Kattenbusch, *ouv. cité*, t. II, p. 279-298. Sur le *Credo* de Justin, cf. Hahn, *ouv. cité*, p. 4-5, et Burn, p. 35-40.
2. Cf. Hahn, p. 3-4; Burn, p. 40-41.
3. *Mandat.* I.

lisons-nous, est notre mère à tous, qui nous a engendrés dans la sainte Église, à qui nous avons fait serment d'allégeance. » Le mot « repromittere » ἐπαγγέλλεσθαι, est caractéristique; saint Ignace s'en était déjà servi pour indiquer sa profession de foi. Les termes « sainte Église » ne sont pas moins dignes de remarque. M. Zahn en conclut, et M. Burn après lui, que l'article « sainte Église » était contenu dans le *Credo* baptismal de Marcion, et par là même dans le *Credo* romain de l'an 145[1].

Nous sera-t-il donné de recueillir de plus amples renseignements dans les œuvres de saint Irénée? Ce docteur relie en quelque sorte l'Orient à l'Occident, et marque la transition entre l'âge apostolique et le IIIe siècle. Il naquit en Asie Mineure, et fut disciple de saint Polycarpe. Jeune encore, il vint en Gaule et reçut la prêtrise à Lyon. Une importante mission qu'il remplit à Rome lui fournit l'occasion de connaître le *Credo* de cette église. Il était naturel que ses écrits contre les hérésies du temps renfermassent sa profession de foi. On y lit un *Credo* qui se rapproche, plus que tous ceux que nous avons étudiés jusqu'ici, du Symbole romain[2]. Par exemple, les formules « un Dieu le Père tout-puissant », « le Christ Jésus qui a souffert sous Ponce-Pilate », sont caractéristiques du romain. Par contre, « créateur du ciel et de la terre et de la mer », et quelques autres traits montrent, à l'évidence, que le *Credo* de Rome, à supposer qu'il ait été déjà fixé, n'a pas fourni à saint Irénée tous les éléments de sa profession de

1. Zahn, *Das Apostol. Symbol*, p. 32 et seq.; Burn, *ouv. cité*, p. 57.
2. *Contra Haeres.*, lib. I, cap. IX, n° 4. Voir le texte et d'autres passages parallèles dans Hahn, p. 6-8; Burn, p. 41-44; Kattenbusch, t. II, p. 25-53.

foi. De son temps, l'Église était néanmoins fortement organisée, et, à l'en croire, les diverses communautés chrétiennes, la Germanie, l'Ibérie, les Celtes, l'Égypte, la Libye, avaient reçu la même foi[1]. Mais il faut entendre cette assertion dans le sens d'une réelle unité de doctrine et non dans celui d'une rigoureuse uniformité de formule.

Au IIIe siècle, le *Credo* romain est en plein usage. Les témoignages abondent en faveur de son texte. Citons notamment Novatien à Rome, saint Cyprien et Tertullien en Afrique.

Novatien, qui s'éleva contre le pape Corneille et entreprit de le supplanter, écrivit vers 260 un traité *De Trinitate,* où percent très visiblement les allusions au *Credo* de l'Afrique et de Rome. Il s'inspire de Tertullien et lui emprunte son expression : « regula veritatis ». Les principaux articles du Symbole romain sont cités par lui en termes reconnaissables; nous les donnons en note[2].

Dans les lettres 69 et 70 de saint Cyprien, qui sont des environs de 255, nous lisons les formules suivantes : « Credis in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam? » et « Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam? » L'emprunt au questionnaire baptismal est manifeste. A noter les mots « vitam aeternam », qu'on ne lit pas dans le Symbole romain.

1. *Contra Haeres.*, lib. I, cap. IX, n° 2; cf. Hahn, p. 7.

2. « Regula veritatis exigit ut... credamus in Deum Patrem et (Dominum) omnipotentem; credere etiam in Filium Dei, Christum Jesum Dominum (Deum) nostrum sed Dei Filium ex Maria, resurrecturus a mortuis, sessurus ad dexteram Patris, judex omnium, credere etiam in Spiritum sanctum, ecclesiam... veritatis sanctitate ad resurrectionem corpora nostra perducat. » Migne, t. III, p. 886 et seq., et p. 898. Cf. Burn, p. 46-48.

Tertullien est plus explicite. Nous avons de lui quatre professions de foi qui reproduisent presque exactement les articles du *Credo* romain[1]. Et ce n'est pas là une simple coïncidence, due au hasard. Tertullien invoque l'unité de foi qui existe entre l'Afrique et Rome; il invoque même expressément l'autorité de la foi romaine. « Vous êtes près de l'Italie, dit-il à son interlocuteur dans le traité des *Prescriptions,* vous avez Rome, qui fait aussi autorité chez nous... Voyez ce qu'elle a appris (des Apôtres), ce qu'elle professe de concert avec les églises africaines, » *quid cum africanis quoque ecclesiis contesseravit.* A noter ce *contesseravit,* dont nous avons plus haut expliqué le sens. Il continue, et cite quelques articles du Symbole : « Unum Deum novit creatorem universitatis et Christum Jesum ex Virgine Maria Filium Dei creatoris et carnis resurrectionem[2]. » Si on s'en tenait à cette simple citation, il y aurait lieu de croire que le *Credo* de Tertullien différait assez notablement du *Credo* romain. Mais d'autres passages corrigent cette impression. Il se pourrait que la loi du secret qui pesait sur « la tradition du Symbole » ait empêché Tertullien d'en donner un texte écrit qui eût un caractère en quelque sorte officiel[3]. Mais dans son *De Virginibus velandis* et dans son écrit *Adversus Praxeam,* le fond du texte romain est assez reconnaissable.

1. *De Virginibus velandis*, cap. I; *de Praescriptionibus*, cap. XIII; *Ibid.*, cap. XXXVI; *Advers. Praxeam*, cap. II. Cf. Burn, p. 50-51; Hahn, p. 9-10. Kattenbusch consacre à Tertullien un chapitre intitulé : *Die Stellung des Symbols bei Tertullian*, ouv. cité, t. II, p. 53-101.

2. *De Praescription.*, cap. XXXVI.

3. Cf. Kattenbusch, *Arkandisciplin bei Tertullian*, ouv. cité, t. II, p. 94-101.

Il importe de remarquer aussi que la « règle de foi » de Tertullien est une profession de foi baptismale. « Lorsque nous entrons dans l'eau, dit-il, nous professons la foi chrétienne aux mystères de la loi divine, et nous attestons de bouche que nous renonçons au diable, à ses pompes et à ses œuvres. » « Puis nous sommes plongés trois fois dans l'eau, donnant une réponse un peu plus explicite que celle que le Seigneur a déterminée dans l'Évangile. » Ce *Credo* comprend notamment « la foi à la nativité, à la passion et à la résurrection » du Seigneur[1].

Pour Tertullien, cette règle de foi remonte très haut dans l'Église. Il accuse Marcion de l'avoir altérée dès le milieu du IIe siècle, et, d'une façon plus générale, il déclare que « la vérité sur la règle de Dieu a subi une altération après les temps apostoliques[2] ». Dans sa pensée, le *Credo* romain, resté inviolé, remonte sûrement aux origines. Croit-il qu'il ait été proprement rédigé par les Apôtres? A cet égard son langage, sinon sa pensée, est extrêmement vague. « L'Église, dit-il, a reçu cette règle de foi des Apôtres, les Apôtres du Christ, le Christ de

1. « Cum aquam ingressi christianam fidem in legis suae verba profitemur, renuntiasse nos diabolo et pompae et angelis ejus ore nostro contestamur. » *De Spectacul.*, cap. IV. « Dehinc ter mergitamur, amplius aliquid respondentes quam Dominus in evangelio determinavit. » *De corona milit.*, cap. III. « Fuerit salus retro per fidem nudam ante Domini passionem et resurrectionem. At ubi fides aucta est credenti in nativitatem, passionem, resurrectionemque ejus, addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, » etc. *De Baptismo*, cap. XIII. Cf. Kattenbusch, t. II, p. 60-61; Hahn, p. 9-11.

2. « Marcionem non tam innovasse regulam separatione legis et evangelii, quam retro adulteratam recurasse. » *Advers. Marcion.*, I, 20. « Post apostolorum tempora adulterium veritas passa est circa Dei regulam. » *Ibid.*, 21. Il dit : « Dei regula » et non pas « symbole baptismal », pas même « règle de foi », ce qui indique qu'il songeait à la doctrine catholique en général.

Dieu[1]. » Visiblement il s'agit ici de la doctrine, et non proprement de la formule qui la contient[2].

1. « In ea regula quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo tradidit. » *De Praescription.*, cap. XXXVII. Évidemment Tertullien ne sait rien de la légende signalée plus tard par Rufin.

2. Ces conclusions ont été attaquées par dom Chamard (*Revue des Quest. historiques*, avril et juillet 1901), qui nous oppose notamment deux textes de Tertullien et un de saint Cyprien. Saint Cyprien écrit : « Quod si aliquis illud opponit ut dicat *eamdem* Novatianum *legem tenere* quam catholica Ecclesia tenet, *eodem symbolo quo et nos baptizare*..., sciat quisquis hoc apponendum putat, primum non esse unam nobis et schismaticis *symboli legem neque eamdem interrogationem.* » Ep. 76, à Magnus, Migne, *P. L.*, t. III, col. 1143. Dom Chamard souligne les mots que nous avons imprimés en italiques, et il ajoute : « Remarquez que saint Cyprien dit que le symbole baptismal est le même *dans toute l'Église catholique.* » *Revue cit.*, juillet 1901, p. 251. Si saint Cyprien avait dit cela, il aurait exprimé une erreur; le symbole baptismal de Jérusalem par exemple n'était sûrement pas mot à mot celui de Carthage. Mais « je remarque » que saint Cyprien n'a pas tenu le langage qu'on lui prête; il a dit que Novatien « suivait la même loi », c'est-à-dire la même doctrine « que l'Église catholique, et baptisait avec le même symbole que l'Église de Carthage ». Et ce n'est plus du tout la pensée de dom Chamard. Le même critique dit encore : « Je demanderai à M. Vacandard pourquoi il ne cite pas ce passage de Tertullien : « Hanc regulam ab initio « Ecclesiæ decurrisse, etiam ante priores quoscumque hæreticos. » *Contra Praxeam*, cap. II, *P. L.*, t. II, col. 157. Par le fait, ce texte est très embarrassant pour les partisans de l'opinion qui rejette l'origine apostolique du *Credo;* car il n'y peut être question *de la doctine chrétienne*, en général. Il serait par trop naïf de dire *de la doctrine du Christ* qu'elle *a eu cours dans l'Église dès son origine, avant l'apparition des premiers hérétiques.* Ce serait même un nonsens. Il faut donc entendre par le mot *Regula fidei* ce *formulaire de la foi*, composé dès l'origine du christianisme. » *Art. cit.*, juillet 1901, p. 250-251. Dom Chamard tire ici le texte à lui, selon son habitude. Tertullien vient de faire un exposé de la doctrine chrétienne et il ajoute : *Hanc regulam*, etc. Il ne dit pas : « La doctrine du Christ » a été enseignée depuis le commencement du Christianisme; il dit : « cette doctrine que je viens de formuler et de préciser » a été enseignée depuis l'origine. Où est ici la « naïveté » ? où est le « non-sens » ? Uniquement dans l'interprétation de dom Chamard. Celui-ci nous objecte encore un passage du *De Virginibus velandis* « REGULA quidem FIDEI, una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, *credendi* scilicet in unicum Deum omnipotentem... etc. *Hac lege Dei manente*, cætera jam disciplinæ et conversationis admittunt novitatem correctionis, etc. » Cap. I, Migne *P. L.*, t. II, col. 889. Or, s'il résulte quelque chose de clair de cette citation, c'est qu'il faut maintenir à tout prix l'unité de doctrine, car ici encore il s'agit de la doctrine que Tertullien vient d'exposer. Quant au formu-

Concluons : le Symbole romain est inconnu aux écrivains ecclésiastiques du Ier siècle ; dès le commencement du IIIe siècle, il est en plein exercice non seulement à Rome, mais encore en Afrique ; sa composition remonte donc sûrement au IIe siècle. Le style, remarquable par sa netteté et sa vigueur (*lapidar styl*, dit Caspari), ne saurait nous renseigner sur son auteur et sa date. Il y a lieu de croire que saint Justin et saint Irénée lui ont fait des emprunts. Son existence serait donc attestée entre 150 et 200. Faut-il croire que Marcion lui-même y ait fait allusion vers 145 ? Le silence que le *Pasteur* d'Hermas garde à son sujet (vers 140) serait, dans cette hypothèse, quelque peu surprenant. Cette considération n'arrête pas M. Burn, qui circonscrit la date de la composition du Symbole romain entre 100 et 120 [1].

M. Zahn voudrait remonter plus haut encore, persuadé que, vers l'an 100, la formule romaine régnait

laire même, Tertullien n'y songe même pas. « La discipline peut changer, dit-il, la doctrine (le dogme) ne change pas. » De là à prétendre qu'il attribue aux Apôtres la composition du symbole baptismal romain, il y a loin. Dom Chamard nous objecte enfin un texte de Priscillien (*Tract.* III, éd. Schepss, p. 49) : « Symbolum *opus Domini est... qui Apostolis suis symbolum tradens*, quod fuit, est, et futurum erat in se et *in symbolo suo* monstrans, nomen Patrem, Filium, itemque Filii Spiritum, ne Beniotritarum (Ebionitarum) error valeret, edocuit. » Mais ce passage ne ruine-t-il pas justement sa thèse ? Où est-il question du *Credo* baptismal romain ? J'y vois que le Christ a remis aux Apôtres un symbole, et que ce symbole se réduit à la formule du baptême que signale saint Matthieu, XXVIII, 19.

1. *Ouv. cité*, p. 64-65. Pour comprendre l'opinion de M. Burn, il faut savoir qu'il place la composition du *Pasteur* au commencement du IIe siècle. C'est là un fait contestable. Pourtant Hilgenfeld (*Hermae Pastor*, 2e édit., Lipsiae, 1881, *Prolegomena*) attribue le *Pasteur* à trois auteurs différents, l'un contemporain de Trajan (*Vision*, I-IV) le second contemporain de Pie I (*Vision*, V ; *Similitud.* VII) le troisième *Similitud.* VIII-X) de très peu postérieur au second. M. Harnack, tout en maintenant l'unité d'auteur du *Pastor*, estime que les parties de l'ouvrage sont de dates différentes, entre 110 et 140.

à Rome, pendant que la formule de saint Ignace servait de règle à Antioche : ces deux Symboles, assez dissemblables dans l'expression, mais très apparentés dans la doctrine, auraient été des formules sœurs, issues d'une formule primitive due aux Apôtres eux-mêmes. Cette hypothèse ne nous paraît pas soutenable[1]; comme le fait remarquer M. Burn, elle tombe devant l'objection formidable que voici : si le *Credo* avait été dicté littéralement par les Apôtres, comment la première génération chrétienne eût-elle eu la présomption d'en altérer le texte[2]? Une telle audace, nous oserons dire une telle impiété, n'est pas imputable aux évêques et aux docteurs des temps apostoliques.

IV

PROPAGATION ET ACCROISSEMENT DU *Credo* ROMAIN PRIMITIF : APPARITION DU « TEXTUS RECEPTUS », SA PROVENANCE

Selon la théorie, fort vraisemblable, de M. Kattenbusch, c'est le *Credo* romain qui est devenu, dès les premiers siècles, le Symbole de toute l'Église occidentale. Chaque Église y mit cependant de bonne heure son empreinte particulière. Déjà au IVe siècle, les divers *Credo* de l'Occident offrent des variantes remarquables. L'église de Milan même, qui se flattait de réciter exactement le *Credo* romain, y introduisit le mot *passus*[3]. Ailleurs les divergences sont

1. Dans tous les cas, la formule du *Credo* romain primitif ne serait déjà plus celle du *Credo* composé par les Apôtres.
2. Cf. Burn, *ouv. cit.*, p. 66.
3. M. Burn a reconstitué (*ouv. cité*, p. 202) le symbole de Milan au

plus sensibles encore; nous allons les relever, en insistant plus spécialement sur celles qui étaient destinées à subsister dans le *Textus receptus*.

Une remarque générale qui s'applique à toutes les variantes ou additions que nous aurons occasion de signaler, c'est qu'elles se sont insérées dans le texte du *Credo*, de façon à ne pas changer le nombre des articles. Elles ne forment qu'une sorte d'apposition, quelle que soit d'ailleurs leur importance dogmatique, comme les phrases *Descendit ad inferna* ou *ad inferos*, et *vitam aeternam*.

Dans le *Credo* d'Aquilée[1] nous signalerons d'abord les mots *invisibilem et impassibilem* qui s'ajoutent au texte romain du premier article. Il est remarquable, en effet, que, dès l'origine, cet article a reçu des additions, non seulement en Italie, mais en Afrique et ailleurs. L'une de ces additions était appelée à prévaloir, c'est le *Creatorem cæli et terræ* de Nicétas de Remesiana.

Rufin note encore dans le *Credo* d'Aquilée la phrase *Descendit ad inferna*. Cette formule est caractéristique; en Occident nul autre symbole ne la contient; en revanche, on la rencontre dans trois *Credo* orientaux du IVe siècle : les symboles de Sirmium de 359, de Nicée de 359, et de Constantinople de 360[2]. Le symbole de Sirmium, d'où dérivent les deux autres, est l'œuvre de Marc d'Aréthuse qui

moyen de l'*Explanatio ad initiandos* et des sermons 212-214 de saint Augustin. Cf. Hahn, *ouv. cité*, p. 36-38.

1. Voir le symbole d'Aquilée dans Burn (*ouv. cité*, p. 202) et dans Hahn, p. 42.

2. Καὶ εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα, καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα ὃν πυλωροὶ ᾄδου ἰδόντες ἔφριξαν. Credo de Sirmium de 359. Cf. Burn, p. 203, pour le texte de Nicée (359) et de Coustantinople (360); et pour les trois conciles, Hahn, p. 204-208.

s'est vraisemblablement inspiré de saint Cyrille de Jérusalem[1]. L'insertion de la formule *descendit ad inferna* dans le *Credo* d'Aquilée est-elle un emprunt fait à l'Orient? Rufin ne le croit pas; ces mots sont pour lui l'équivalent de *sepultus*[2].

Le Symbole de Nicétas de Remesiana a fourni une contribution assez importante, de façon plus ou moins directe, au *Textus receptus*. Nicétas était un homme considérable en son temps. Paulin de Nole, qui fut son ami, le qualifie de « père », de « maître » et de « docteur ». Il vint à Rome et y fut grandement admiré pour sa doctrine. Le latin paraît avoir été sa langue maternelle; mais il était assez familiarisé avec le grec pour lire les *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem, auxquelles il fait volontiers des emprunts. Il ne fut pas seulement l'apôtre des Balkans; toutes les régions qui avoisinaient son diocèse ressentirent les effets de son zèle et de son éloquence. Saint Paulin nous apprend qu'il composa des hymnes, et nous savons par Gennadius qu'il écrivit en simple et clair langage six livres d'instructions pour les néophytes, et, entre autres, un livre (le cinquième) sur le *Credo*[3]. Ce dernier ouvrage a été retrouvé par dom Morin, à la bibliothèque municipale de Rouen[4], avec une attribution erronée.

1. Cf. Cyrille, *Catech.* IV, cap. XI et XII.

2. On pourrait noter encore dans le Symbole d'Aquilée la forme *hujus carnis resurrectionem* au lieu de *carnis* tout court. *Hujus* est pour marquer que notre corps ressuscité sera identique à notre corps actuel. On rencontre cette forme dans le sermon 242 faussement attribué à saint Augustin, Migne, *P. L.*, t. XXXIX, col. 2193. Cf., à cet égard, Burn, *ouv. cité*, p. 205.

3. Sur Nicétas de Remesiana, cf. Burn, p. 252-255, et Kattenbusch, t. I, p. 403-407.

4. Codex A, 214 (XI-XII[e] siècl.). Cf. Morin, *Revue bénédictine de Maredsous*, 1897, p. 97 et seq.

L'homonymie fut cause de l'erreur. Le nom de Nicétas fit penser à Nicétas d'Aquilée. Mais la conformité du titre : *De immortalitate animae Nicetae in libro quinto ad competentes* [1], avec l'indication de Gennadius, montre bien que l'œuvre est de Nicétas de Remesiana. Or, de nombreux traits, propres à ce *Credo*, et étrangers au *Credo* romain primitif, devaient entrer plus tard dans la composition du *Textus receptus*. Nous avons déjà noté pour le premier article l'apposition *caeli et terrae creatorem;* nous relevons encore *passus* et *mortuus* au quatrième article, *catholicam, communionem sanctorum* au dixième (c'est la première fois que la « communion des saints » est mentionnée dans un Symbole), et enfin *vitam aeternam* au douzième [2].

Cette dernière phrase n'est pas particulière à Nicétas. Elle est caractéristique du *Credo* africain dès le IIIe siècle[3], et on la retrouve encore dans le Sermon 215 de saint Augustin. A noter seulement la transposition des trois derniers articles du Symbole qui prend dans l'Église d'Afrique cette forme singulière : *remissionem peccatorum et carnis resurrectionem, vitam aeternam, per sanctam ecclesiam* [4]. Ce tour est évidemment dû aux polémiques soulevées sur le caractère et l'unité de la véritable Église, hors de laquelle il n'y a pas de rémission des péchés ni de salut possible. Le premier article du Symbole comprend aussi dans saint Augustin une apposition

1. Ms. cité, fol. 123 v°.
2. Voir le texte du *Credo* de Nicétas, dans Burn, p. 255.
3. Cf. saint Cyprien, ép. 69, n° 7, *ad Magnum*, et ép. 70, n° 2, *ad Januarium*. Cf. Burn, p. 209-210.
4. Pour le *Credo* africain, qui trouve son expression dans le sermon 215 de saint Augustin, cf. Burn, p. 210-213; Hahn, p. 54-61.

à la formule romaine : *universorum creatorem*, etc.

Nous connaissons le *Credo* espagnol du IVe siècle par les écrits de Priscillien. Parmi les variantes qui lui sont propres nous signalerons la forme du septième article : *sedere ad dexteram Dei Patris omnipotentis*. On a remarqué aussi que le sabellianisme de Priscillien se faisait jour dans l'interversion des neuvième et dixième articles, qui semble subordonner le Saint-Esprit à l'Église : *Credimus in sanctam ecclesiam, Sanctum Spiritum* [1].

En Gaule, nous trouvons au IVe siècle trois formules du *Credo*, malheureusement incomplètes, la première de Phébadius, évêque d'Agen († après 392), la seconde de Victrice, évêque de Rouen († avant 409), et la troisième sans nom d'auteur, intitulée *Fides Romanorum*. Phébadius était un vigoureux polémiste : il composa un important traité contre le second symbole arien de Sirmium. C'est très vraisemblablement lui qui rédigea, en 359, au nom des évêques catholiques réunis à Rimini, le formulaire que cite saint Jérôme [2], et où nous relevons la forme particulière du troisième article : *Qui conceptus est de Spiritu Sancto natus ex Maria virgine* [3], appelée à supplanter plus tard la forme romaine : *Qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine*. Dans son traité *De Fide orthodoxa* (cap. VIII), il faut remarquer le mot *passus* qui appartient au Symbole gallican. On le retrouve dans le *Credo* de saint

1. On trouve le *Credo* de Priscillien dans Burn, p. 214, et dans Hahn, p. 64.

2. *Dialog. advers. Luciferianos*, cap. XVII, Migne, *P. L.*, t. XXIII, col. 170.

3. Cf. Burn, p. 214-215 ; Hahn, p. 208.

Victrice [1] et dans le *Fides Romanorum* [2]. Le *Credo* de Victrice contient encore, pour l'article septième, la variante *ad dexteram Dei Patris,* au lieu de *ad dexteram Patris,* variante que nous apercevons pour la première fois dans la formule de Rimini rédigée par Phébadius d'Agen, et que nous rencontrons dans le *Credo* de Priscillien en Espagne et de Pélage en Grande-Bretagne [3]. Cette parenté entre l'église de Gaule et celle de la Grande-Bretagne n'a rien de surprenant. Les communications étaient fréquentes à cette époque entre les deux pays. Victrice de Rouen traversa le détroit et séjourna quelque temps en Grande-Bretagne vers l'an 396 [4]. Saint Germain d'Auxerre et saint Loup de Troyes suivirent ses traces quelque vingt ans plus tard. Les questions doctrinales n'étaient pas étrangères à ces déplacements épiscopaux. Les règles de foi des deux pays s'en ressentirent inévitablement.

Nous avons ainsi fait presque le tour de la Méditerranée, et nous avons consulté les Symboles des églises qui sont, si je puis m'exprimer ainsi, comme les satellites de l'Église romaine. Dès la fin du IVe siècle, chacune apporte sa variante au texte romain primitif et sa contribution au *Credo* qui sera le formulaire définitif de l'Église latine. Aquilée donne : *descendit ad inferna;* Nicétas de Remesiana fournit *creatorem caeli et terrae*, et *catholicam,* et *communionem sanctorum* [5]; le contingent

1. Le *Credo* de saint Victrice, tiré de son *De Laude Sanctorum*, cap. IV (édit. Tougard, Paris, 1895, p. 18), se lit dans Burn, p. 218, et dans Hahn, p. 70, 285.

2. Sur le *Fides Romanorum*, cf. Burn, p. 215-218.

3. Le *Credo* de Pélage, dans Burn, p. 228, et dans Hahn, p. 288.

4. Cf. son *De Laude Sanctorum*, cap. I, n° 2, éd. Tougard, p. 14.

5. Nicétas est-il l'auteur du *Communionem Sanctorum*, ou l'a-t-il

de l'église d'Afrique consiste dans l'addition de *vitam aeternam* au dernier article; la Gaule modifie le quatrième article en y ajoutant *passus,* et le septième par l'apposition *Dei;* Priscillien offre déjà la forme qui sera plus tard adoptée pour ce septième article : *ad dexteram Dei Patris omnipotentis.* Qu'une église ramasse toutes ces variantes et les fonde dans son *Credo*, et nous aurons, ou peu s'en faut, le formulaire qui constitue le *Textus receptus.*

*
* *

Mais ce n'est pas là l'œuvre d'un jour; il y faudra employer des siècles. La Gaule fut, à ce qu'il semble, le théâtre de cette lente élaboration.

Nous avons remarqué que la légende de Rufin reçut en Gaule sa forme dernière. Des documents assez nombreux font voir quel travail s'est accompli dans cette église autour du *Credo*. Nous ne nous attarderons pas à citer les formules de foi de Salvien [1], de Leporius [2], de Bacchiarius [3], qui ne fournissent

emprunté et à qui ? Dom Morin étudie cette question dans *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* (nº de mai-juin 1904, p. 209-235). Son opinion est que la formule est d'origine orientale, voire arménienne, et que Nicétas l'a empruntée à Cyrille de Jérusalem qui l'avait insérée dans son *Credo*.

1. *De Gubernatione Dei*, VI, 6.

2. Leporius (vᵉ siècle), né à Trèves, fut prêtre à Marseille; il tomba dans le nestorianisme, fut converti par saint Augustin et revint en Gaule. Sa profession de foi : *Libellus emendationis sive satisfactionis* est adressée aux évêques de Marseille et d'Aix. Dans Migne, *P. L.*, t. XXXI, col. 1224; Hahn, p. 299; Burn, p. 133.

3. Bacchiarius était Espagnol; il vint en Gaule, où il fut soupçonné de priscillianisme. Pour se justifier, il composa une profession de foi : *fides Bacchiarii*, dans Migne, *P. L.*, t. XX, col. 1025; Burn, p. 131; Hahn, p. 286.

aucune lumière sur notre sujet. Mais, dès le ve siècle, on aperçoit dans le *Credo* de Fauste de Riez des variantes qui le rapprochent sensiblement du *Textus receptus*. « Creatorem caeli et terrae », « mortuus », « descendit ad inferos », manquent encore; mais les quatre derniers articles ont leur forme définitive [1], sauf *obremissa peccatorum*, au lieu de *remissionem peccatorum* (« obremissa » est probablement d'origine bretonne ou irlandaise; on le retrouve dans l'*Antiphonaire de Bangor*, fin du VIIe siècle [2]).

Saint Césaire d'Arles († 542) fait un pas de plus que Fauste. Son Symbole n'a pas encore *creatorem caeli et terrae;* au septième article il manque *Dei omnipotentis*. Mais, sauf ces lacunes, tous les éléments qui entreront dans la composition du *Textus receptus* se trouvent réunis; la forme seule est différente de celle qui prévaudra, par exemple *ad inferna descendit* au lieu de *descendit ad inferos*, etc. [3].

En regard du *Credo* de Césaire, nous pourrions placer celui de son contemporain, Cyprien de Toulouse, qui n'en diffère que par quelques mots, notamment l'omission de *mortuus* et la forme *venturus judicaturus* au lieu de *venturus judicare* [4]. Une particularité plus intéressante à noter, c'est la triple répétition du mot *Credo* qui se trouve en tête de chacune des trois divisions du Symbole : *Credo in Deum Patrem; Credo et in Jesum Christum; Credo*

1. Cf. Hahn, p. 70; Burn, p. 223.
2. Sur le Symbole de l'*Antiphonaire* de Bangor, cf. Hahn, p. 85; Burn, 228. L'*Antiphonaire* fut d'abord édité par Muratori, dans ses *Anecdota Ambrosiana*, t. IV, p. 119-156 (Patavii, 1713).
3. Cf. Hahn, p. 72; surtout Burn, p. 224-226.
4. Cf. Burn, p. 225-226.

in Spiritum Sanctum. C'est là, paraît-il, une des caractéristiques du Symbole gallican.

La provenance du *Credo* attribué à saint Éloi († 659) n'a pas encore été soumise à une critique assez sévère. Nous n'y relèverons que deux omissions, par comparaison avec le Symbole de saint Césaire d'où il est censé tirer son origine : il ne mentionne pas la descente aux enfers ni la communion des saints [1].

Vers l'an 700 se présente un groupe de documents gallicans qui sont d'un très grand intérêt pour l'histoire du *Credo* : nous voulons parler des ouvrages connus sous le titre, d'ailleurs défectueux, de *Missale gallicanum* et de *Sacramentarium gallicanum* [2], et du sermon faussement attribué à saint Augustin (serm. 242). Les divers symboles qu'ils contiennent ont un air de parenté indéniable. M. Burn les a étudiés en détail [3]. Qu'il nous suffise de noter ici que les divergences qu'ils offrent avec le *Textus receptus* sont presque insignifiantes. Ils contiennent notamment, pour le premier article, l'apposition *creatorem caeli et terrae*. On verra plus loin l'importance de cette remarque.

Enfin, avec le sermon 241 du pseudo-Augustin et le traité dogmatique de saint Pirmin : *De singulis*

1. *Vita Eligii*, lib. II, cap. xv; Burn, p. 227; Hahn, p. 79. Dans le texte connu de la *Vita Eligii*, et dans Hahn, on lit *communionem sanctorum*. Mais M. Burn cite un manuscrit du IXe siècle (*cod. lat. Monacensis*, 6430, fol. 57), où cette phrase manque. Cf. le texte de Krusch, dans *Rerum merovingic. SS.*, t. IV, p. 751.

2. On sait que le *Sacramentaire* est un *Missel* et le *Missel* un *Sacramentaire*.

3. *Ouv. cité*, p. 234-237; cf. Hahn, p. 50, 75 et 77. Dans son article : *The Textus receptus of the Apostles' Creed*, de juillet 1902 (*The Journal of theological Studies*, p. 488-489), M. Burn apparente encore à ces symboles ceux du Sacramentaire de Gellone et du pseudo-Augustin, sermon 243. Un des témoins du Sacramentaire de Gellone n'a pas l'apposition : *Creatorem caeli et terrae*.

libris canonicis [1], nous nous trouvons en présence du *Textus receptus*. La provenance du sermon 241 est trop obscure pour qu'on puisse fonder sur son texte la moindre théorie; on n'en connaît ni la date ni l'auteur; il est seulement très vraisemblable qu'il tire son origine de la Gaule [2]. Nous sommes un peu mieux renseignés sur saint Pirmin. Probablement originaire d'Irlande, il séjourna quelque temps en Neustrie et quitta la Gaule vers 720 pour se diriger vers la Germanie méridionale, où il fonda de nombreux monastères, entre autres l'abbaye de Reichenau (724) [3]. Son traité qui contient le texte du Symbole, avec la mention de la légende rufinienne, date sans doute de cette époque. Voici la formule de son *Credo;* nous imprimons en italiques les mots qui le différencient du texte romain primitif [4] :

1. Credo in Deum Patrem omnipotentem, *creatorem caeli et terrae.*

2. Et in Jesum Christum filium ejus unicum, Dominum nostrum.

1. Le titre complet est : *Dicta abbatis Pirminii, de singulis libris canonicis Scarapsus* (scarapsus = excarpsus, excerptum, extrait). Migne, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1029 et seq.; Caspari, *Anecdota*, p. 151-193.

2. M. Hahn réunit en un seul texte les textes des sermons 240, 241, 242 du pseudo-Augustin (*ouv. cité*, p. 50). M. Burn fait remarquer avec raison qu'ils ne sont pas de la même plume (*ouv. cité*, p. 237). M. Hahn (*Ibid.*, note 86) constate que les trois sermons passent pour provenir de la Gaule; mais comme, à l'entendre, les *Credo* gallicans ne contiennent pas *creatorem caeli et terrae* avant le XIIe siècle, il attribue les pseudo-augustiniens à la Haute Italie. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de cette attribution.

3. Sur saint Pirmin, voir A. Köhler dans Herzog's *Real-Encyklop.* 2e éd., t. XI, p. 692, et *Acta SS.*, nov., t. II, 1 (1894), p. 33.

4. L'orthographe et la syntaxe de saint Pirmin ne sont pas très régulières. Ainsi : *in Jesu Christo, filium ejus*, ou *discendit*, ou encore *sedit ad dexteram*, ou même *sancta ecclesia catholica*. Cf. Burn, *The Textus receptus of the Apostles' Creed* dans *The Journal of theological Studies*, July 1902, p. 484.

3. Qui *conceptus* est de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine.
4. *Passus* sub Pontio Pilato, crucifixus, *mortuus* et sepultus, *descendit ad inferna.*
5. Tertia die resurrexit a mortuis.
6. Ascendit ad caelos.
7. Sedet ad dexteram *Dei* Patris *omnipotentis.*
8. *Inde* venturus est judicare vivos et mortuos.
9. *Credo* in Spiritum sanctum.
10. Sanctam ecclesiam *catholicam, sanctorum communionem.*
11. Remissionem peccatorum.
12. Carnis resurrectionem *et vitam aeternam.*

*
* *

D'où provient ce texte? Pirmin en est-il l'auteur? ou, s'il l'a emprunté à quelque Église, le tient-il de l'Église gallicane ou de l'Église romaine? Assez communément, on estime que le *Textus receptus* est d'origine gallicane, et qu'adopté par Rome à l'époque carolingienne, il s'étendit ensuite, peu à peu, à toute la latinité. Mais M. Burn soutient l'opinion contraire; il essaie de prouver que le texte reçu est d'origine romaine, et que la Gaule le tient de Rome. Examinons ses raisons.

La première est que saint Pirmin, pour l'administration du baptême, suivait le rite romain et non le rite gallican. « Pirmin, dit-il, indique la *redditio Symboli* par les catéchumènes immédiatement après leur renoncement au diable et à ses œuvres. C'est là un usage nettement romain, tandis que, suivant l'usage gallican, il y avait un certain intervalle de temps avant la reddition du Symbole [1]. » Ces der-

1. « Pirminius speaks of the delivery of the Creed to the catechu-

niers mots manquent pour nous de clarté. Dans les pays gallicans, « le Symbole, enseigné le dimanche avant Pâques, était rendu, c'est-à-dire récité publiquement le jeudi saint », remarque M. l'abbé Duchesne [1]. A Rome, nous l'avons vu, cette *redditio Symboli* avait lieu le samedi saint, et elle était liée au renoncement à Satan. Le baptême était administré quelques heures plus tard. Or, que nous dit saint Pirmin? Il ne fait pas allusion à la *redditio Symboli;* il rappelle simplement aux chrétiens la cérémonie de leur baptême : cette cérémonie comprenait le renoncement au diable et la triple interrogation : *Credis in Deum Patrem*, etc.? *Credis et in Jesum Christum*, etc.? *Credis in Spiritum sanctum*, etc.? Le catéchumène, ayant par trois fois répondu *Credo*, était plongé dans l'eau sainte et baptisé [2]. De la sorte, le baptême suivait de plus près que dans le romain le renoncement au démon et à ses œuvres [3]. A la différence du romain, le Symbole contenu dans la triple interrogation était le Symbole complet, et qui plus est, le *Textus receptus*. Comment, de toutes ces circonstances, M. Burn a pu conclure que le rite indiqué par saint Pirmin était plutôt romain que gallican, c'est ce que nous ne pouvons comprendre.

Mais, reprend-il, Pirmin emprunte certaines for-

mens immediately after their renunciation of the devil and his works. This was a distinctly Roman custom, whereas in Gallican usage an interval elapsed before the giving of the Creed. » *Ouv. cité*, p. 231.

1. *Origines du culte chrétien*, 2e édit., p. 308, fol. et note 3.

2. Cf. *Dicta Pirminii*, Migne, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1035. « Post istam abrenuntiationem diabulo et omnibus operibus ejus, interrogatus es a sacerdote : *Credis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem* », etc.

3. Voir ce que nous avons dit plus haut, p. 10, sur le renoncement à Satan suivi de la *redditio Symboli* et sur la cérémonie du baptême. Cf. Duchesne, *Origines*, 2e édit., p. 293, 301.

mules au romain, notamment la formule de la renonciation : « Abrenuntias diabulo et omnibus operibus ejus et *omnibus pompis ejus* », et la formule de l'onction : « Unctus es a sacerdote *crisma salutis in vitam æternam* » ; les expressions : *omnibus pompis ejus* et *crismate salutis in vitam æternam* sont évidemment tirées du Sacramentaire gélasien, comme on peut le voir par la comparaison avec les formules gallicanes similaires de cette époque [1]. Nous admettons un emprunt au Sacramentaire gélasien, sans en conclure pour cela que Pirmin soit allé chercher le *Textus receptus* dans la liturgie romaine. Pirmin est manifestement sous la dépendance de Martin de Braga ; M. Burn le remarque lui-même, avec abondance de preuves. Qu'il ait aussi inséré dans son récit quelques termes tirés du Sacramentaire gélasien, il n'y a rien là qui doive nous surprendre. Ce Sacramentaire avait fait son apparition en Gaule ; le plus ancien témoin que nous en ayons (fin du VIIe siècle) sort probablement de l'abbaye de Saint-Denis ; il est tout naturel que Pirmin l'ait connu pendant son séjour en Neustrie ; le léger emprunt qu'il lui a fait ne prouve nullement que son Symbole (le *Textus receptus*) ne soit pas d'origine gallicane.

D'après l'hypothèse de M. Burn, il faudrait tenir pour avéré que le *Textus receptus* était déjà en usage à Rome aux environs de l'an 700. A ce propos : 1° il invoque la fameuse lettre de saint Léon à Flavien [2], l'épître de Pélage à Childebert Ier [3] et le

1. *The Textus receptus* dans *The Journal of theological Studies*, July 1902, p. 483-484.
2. *Ep.* XXVIII, n. 2, Migne, *P. L.*, t. LIV, col. 757 ; Hahn, p. 321.
3. Pelagii *Ep.* XVI, dans Mansi, *Concilia*, t. IX, p. 728 ; Hahn, p. 334.

Credo attribué par certains manuscrits à saint Grégoire le Grand, où il lui semble que l'antique Symbole romain est en voie de se modifier et de s'amplifier dans le sens du *Textus receptus* [1]. 2° Vers 700, le *Missale gallicanum* et le *Sacramentarium gallicanum*, dont le fond est romain, peuvent être considérés comme des témoins du Symbole de l'Église de Rome. 3° Le Psautier, connu sous le titre de *Psalterium latinum et graecum papae Gregorii*, où on lit le *Textus receptus*, est attribué par les meilleurs critiques au pape Grégoire III (731-741) [2]. Enfin 4° nous avons la preuve qu'au IXe siècle, sous le pontificat de Nicolas Ier, on chantait à Rome, pour le baptême, le *Textus receptus*, en même temps qu'on se servait du *Credo* de Nicée pour la *redditio Symboli* [3]. De tout cet ensemble de faits ne résulte-t-il pas que le *Textus receptus* s'était insensiblement substitué dans l'Église romaine, dès la fin du VIIe siècle, au Symbole primitif?

Cette argumentation ne nous paraît pas concluante.

1. Dans Migne, *P. L.*, t. LXXVII, p. 1327; Hahn, p. 337. Cf. Burn, p. 231, qui a collationné le texte sur un manuscrit de Rouen, O, 16, provenant de Jumièges.

3. Ce Psautier appartient à la bibliothèque du *Corpus Christi College*, Cambridge (N. 468). Caspari (*ouv. cité*, t. III, p. 11, 214) l'attribue à Grégoire III. Hahn (*ouv. cité*, p. 29, note 20) propose Grégoire II ou Grégoire III.

3. Dom Morin (*Revue bénédictine*, 1897, p. 481) a trouvé cette preuve dans un *Ordo romanus* du *Codex Sessorianus* 52. Cet intéressant manuscrit (XIe-XIIe siècle) provient de l'abbaye de Nonantula, et se trouve actuellement à la bibliothèque Victor-Emmanuel à Rome. La collection qui comprend l'*Ordo* renferme des acclamations solennelles qui sont caractéristiques de l'époque carolingienne; on y lit les noms du pape Nicolas et de l'empereur Louis : il s'agit évidemment de Nicolas Ier (858-867) et de Louis II (855-875). On en infère que l'*Ordo* date du IXe siècle. A noter que, d'après cet *Ordo*, un acolyte chantait le *Textus receptus* pour le baptême d'un enfant, tandis que, à l'occasion de la *redditio Symboli*, le *Credo* récité par le prêtre sur les catéchumènes était le symbole de Nicée.

Reprenons l'un après l'autre les faits allégués.

1° Les épîtres de saint Léon et de Pélage Ier ne nous fournissent aucun éclaircissement. Les additions au *Credo* que M. Burn y aperçoit ne font nullement partie du Symbole, mais sont tout simplement des explications dogmatiques ou historiques. En tenant pour juste l'attribution à saint Grégoire le Grand du *Credo* qui porte son nom, nous n'obtiendrions, pour l'an 600, qu'un Symbole romain bien légèrement modifié. A cette date, la Gaule possédait des variantes plus nombreuses et plus caractéristiques du futur *Textus receptus*, notamment dans le *Credo* de saint Césaire[1].

Du reste, il ne faut pas oublier que le Symbole importé de Rome en Grande-Bretagne soit à la fin du VIe siècle, soit à la fin du VIIe, par les missionnaires romains, était le texte du *Credo* primitif, sans variante appréciable, témoin le Symbole contenu dans le *Psautier* d'Ethelstan[2]. Le *Credo* romain

1. On lit dans le *Credo* de saint Grégoire : « Conceptus et natus ex Spiritu Sancto et Maria virgine; qui naturam nostram suscepit absque peccato, et sub Pontio Pilato crucifixus est, et sepultus tertia die resurrexit a mortuis, die autem quadragesima ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris, unde venturus est judicare vivos et mortuos. » Hahn, p. 337. Mais saint Césaire, qui était mort depuis cinquante ans (542) quand saint Grégoire tenait ce langage, avait rédigé ainsi qu'il suit les mêmes articles du *Credo :* « Conceptum de Spiritu Sancto, natum ex Maria virgine, passum sub Pontio Pilato, crucifixum, mortuum et sepultum; ad inferna descendit, tertia die resurrexit, ascendit in caelos, sedet ad dexteram Patris, inde venturus est judicare vivos et mortuos. » Comment M. Burn expliquera-t-il que saint Grégoire n'ait pas admis dans son *Credo* les mots *passus, mortuus, descendit ad inferna*, s'il est vrai qu'il se soit inspiré (ou du moins l'Église romaine de son temps et avant lui) de la doctrine et du symbole de saint Césaire? Cf. Burn, p. 226, 239, 240.

2. M. Burn le reconnaît lui-même : « Thus the famous *Cod. Laudianus*, which was in the hands of Bede, *c.* 709, braught R (symbole romain primitif) to England » (*The Journal of theological Studies*, juil. 1902, p. 405). Il remarque en outre que les missionnaires ro-

n'avait donc pas encore été modifié officiellement à Rome au VII[e] siècle.

Ce qui est vrai, c'est que l'Église romaine avait alors adopté le *Credo* de Nicée et l'avait substitué à son *Credo* primitif pour la *traditio Symboli*. Nous en avons la preuve dans le texte du *Sacramentaire gélasien,* auquel les meilleurs critiques assignent comme date la fin du VII[e] siècle ou les environs de l'an 700. Ce *Credo* est bilingue, conformément à la discipline de Rome. Les scribes gallicans qui l'ont copié nous l'ont transmis intégralement dans le manuscrit 316 du fonds de la reine de Suède au Vatican. Du *Credo* romain primitif, ce document ne conserve d'autre trace que la formule de l'interrogatoire qui avait lieu au moment de l'administration du baptême[1]. Faut-il en conclure que le Symbole primitif total avait complètement disparu? D'après le *Codex Sessorianus* dont nous parlerons plus loin, il faut plutôt croire qu'il s'est maintenu dans l'usage, conjointement avec le Symbole de Nicée, jusqu'à ce qu'il ait été supplanté par le *Textus receptus*. Mais on ne

mains, pendant le VII[e] siècle, « took with them at first R », et il ajoute : « and possibly T (*Textus receptus*) ». Cette dernière phrase est de trop; rien ne la justifie, sauf l'idée préconçue que le T était déjà en usage à Rome.

1. Le *Credo* de Nicée est cité en deux langues au folio 45 v° du manuscrit 316 (Cf. Migne, *P. L.*, t. LXXIV, col. 1089). On a deux autres manuscrits du *Sacramentaire Gélasien :* codex 30 (Rheinau) de Zurich, et 348 de Saint-Gall. Une édition fondée sur ces trois manuscrits a paru à Oxford, en 1894 : *The Gelasian sacramentary*, by H. A. Wilson. Sur la date du manuscrit 316, cf. Delisle, *Mémoire sur d'anciens Sacramentaires*, Paris, 1886, p. 68; et Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2[e] édit., p. 123-124. M. Duchesne écrit (*Ibid.*, p. 124) que « le Sacramentaire n° 316 a été exécuté en France, vraisemblablement pour l'abbaye de Saint-Denis ». N'en pouvons-nous pas conclure que, si la Gaule franque avait alors emprunté au rite romain son Symbole, elle aurait adopté le *Credo* de Nicée, le seul que contienne le *Sacramentaire Gélasien*, et non le *Textus receptus?*

trouve dans les textes officiels aucun vestige de sa transformation graduée, comme l'exige la théorie de M. Burn.

2° M. Burn a-t-il le droit d'invoquer le *Missale gallicanum* et le *Sacramentarium gallicanum* en faveur de sa thèse? Oui, si les variantes qu'on y remarque sont d'origine romaine ; non, si elles sont des additions de la Gaule. Mais qui décidera ce point? La seconde hypothèse n'est-elle pas plus vraisemblable que la première [1]? On n'a pas un texte romain de date certaine qui contienne le Symbole reçu, avant le *Psautier* attribué au pape Grégoire (III?).

3° Et cette dernière attribution est-elle sûre? A supposer qu'elle soit exacte, le *Psautier* n'en est pas moins une œuvre postérieure tout à la fois aux *Dicta* de saint Pirmin, au *Missale gallicanum,* au *Sacramentarium gallicanum* et probablement aux sermons 241 et 242 du pseudo-Augustin [2]. Et si tous ces ouvrages sont d'origine gallicane, quant au Symbole, on ne peut tirer du Psautier de Grégoire III aucun

1. D'après le texte critique de Hahn (p. 75 et 77), les symboles du *Sacramentarium gallicanum* et du *Missale gallicanum* contiennent la triple répétition du mot *Credo*, qui est considérée comme caractéristique du gallican.

2. Le *Sacramentaire gallican* est de la fin du VIIe siècle, et le *Missel gallican* à peu près de la même époque, tout au plus tard du commencement du VIIIe. Cf. Hahn, p. 75-77, notes. Les sermons du pseudo-Augustin sont également de cette période. Cf. Hahn, p. 50, note 86. Hahn observe qu'on leur attribue communément une origine gallicane. Mais il se prononce en faveur d'une origine italienne (Haute-Italie), sous prétexte qu'on ne rencontre pas *creatorem caeli et terrae* en Gaule avant le XIIe siècle. Il y a là une pétition de principe. Si tous les ouvrages que nous venons d'énumérer sont gallicans, il s'ensuit qu'on disait *creatorem caeli et terrae* en Gaule depuis le VIIIe et même depuis le VIIe siècle. A expliquer dans le même sens ce que dit Hahn à propos du Psautier de Grégoire II ou III, p. 29, note 20.

argument en faveur de la provenance romaine du *Textus receptus* qu'ils contiennent.

4° A plus forte raison la présence du *Textus receptus* dans un document romain daté du pontificat de Nicolas Ier ne prouve-t-elle pas que Rome n'a pas emprunté ce *Credo* à une autre Église, par exemple à l'Église gallicane, qui, dans notre hypothèse, le connaissait sûrement depuis plus d'un siècle et demi.

Si l'opinion de M. Burn n'est pas fortement étayée, celle qui attribue une origine gallicane au *Textus receptus* est-elle plus solide? Tout ce que nous avons dit sur les *Dicta* de saint Pirmin, sur le *Missale gallicanum* et sur le *Sacramentarium gallicanum*, sur les sermons 241 et 242 du pseudo-Augustin, lui est, à coup sûr, plutôt favorable. Mais M. Burn objecte d'abord qu'avant le XIIe siècle on ne rencontre aucun Symbole gallican pur qui contienne la phrase *creatorem caeli et terrae*. Cette objection renferme, à notre sens, une pétition de principe. Si tous les Symboles que nous venons de citer sont gallicans, comment peut-on dire que le gallican ne contient pas *creatorem caeli et terrae*[1]? C'est donc la provenance de ces divers *Credo* qui forme le nœud de la question. Or, la grande majorité des critiques se pro-

1. Par exemple, pourquoi le *Credo* de saint Pirmin ne serait-il pas un symbole gallican pur? Quelle formule a-t-il empruntée au romain? M. Burn ne saurait le dire. Dom Morin semble être de notre avis quand il écrit (*Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, mai-juin 1904, p. 220) : « Malgré plusieurs tentatives récentes, la preuve n'a pas été faite jusqu'ici que l'Église romaine ait jamais employé cette expression (*communionem Sanctorum*) dans son symbole, antérieurement à l'époque carolingienne. » Dom Morin ajoute (*Ibid.*, p. 234) : « Je crois, avec M. Harnack, que le *Sanctorum communionem* s'est propagé de la Dacie (pays de Nicétas) dans les Gaules, où Nicétas paraît avoir été particulièrement goûté. »

nonce en faveur de la Gaule. Il est vrai qu'assez tard on rencontre encore, dans ce pays, des symboles où manque l'apposition *creatorem caeli et terrae*. L'enquête que Charlemagne fit faire en 812 sur le *Credo* en usage dans les églises de son empire montre que le *Textus receptus* n'avait pas encore supplanté en beaucoup d'endroits les symboles anciens[1]. Mais cela prouve uniquement qu'il ne s'était pas trouvé jusque-là d'autorité assez forte pour imposer partout un symbole uniforme, et que les symboles anciens ont pu vivre côte à côte avec la formule nouvelle, même dans les pays gallicans. On n'en saurait légitimement conclure que le *Textus receptus* n'a pas pris naissance en Gaule.

M. Burn objecte, en outre, que Rome n'aurait pas emprunté à la Gaule un Symbole tout fait pour le substituer à celui qu'elle avait employé pendant huit siècles. « Il est impossible de croire, dit-il, que l'Église qui, au IXe siècle, refusa d'insérer le *Filioque* dans le Symbole de Nicée pour plaire à un empereur, ait accepté de l'étranger, vers le même temps, une nouvelle recension » de son *Credo*[2]. Cette impossibilité n'existe pas, à notre avis. La question du *Filioque* formait un objet de polémique. La substitution du *Textus receptus* au vieux *Credo* romain n'offrait aucun danger. Ce faisant, l'Église de Rome continuait sa tradition; elle adoptait le Symbole gallican comme elle avait déjà fait le Symbole de Nicée, sans sacrifier pour cela le vénérable texte qu'avaient connu les premiers siècles. On s'explique aisément de la sorte que le fameux manuscrit, daté

1. Sur cette question, cf. Kattenbusch, t. I, p. 177-183.
2. *Ouv. cité*, p. 239.

du pontificat de Nicolas Ier, *Codex Sessorianus* 52, contienne tout à la fois et le vieux *Credo* romain, et le *Textus receptus*, et le Symbole de Nicée. Les trois textes y sont religieusement conservés, mais les deux derniers seuls sont en usage. Si le vieux *Credo* romain s'était peu à peu transformé, à Rome même, en *Textus receptus*, il n'y aurait pas eu de raison, ce semble, de conserver la forme primitive à côté du texte définitif, l'une ayant été insensiblement absorbée par l'autre [1]. La composition du *Codex Sessorianus* que M. Burn invoque en faveur de sa thèse s'explique donc mieux dans l'hypothèse de l'origine gallicane du *Textus receptus* [2].

M. Hahn propose une hypothèse différente et fait sortir le *Textus receptus* d'une église du nord de l'Italie. Mais il n'apporte aucune preuve en faveur de son opinion. En tout cas, pour lui comme pour nous, c'est Rome qui, en adoptant ce Symbole, l'aurait en quelque sorte consacré, et c'est de Rome qu'il se serait répandu dans toute la latinité [3].

En somme, quelle que soit l'opinion que l'on adopte sur l'origine du *Textus receptus*, qu'il provienne de Rome, de la Gaule ou de la Haute Italie, il est un

1. Que M. Burn pèse bien cette raison.

2. M. Burn note lui-même « the two sermons in *Cod. Sessorianus* 52, in which a text of R (romain primitif) survives almost untouched, while the sermon based on T (textus receptus) support the evidence of the order of baptism ». *Ouv. cité*, p. 239.

3. Sur l'opinion de Hahn, cf. plus haut, p. 61, note 2. Il est juste d'observer que le sermon 242 pseudo-augustinien renferme la particularité « hujus » *carnis resurrectionem*, qui provient d'Aquilée. On serait tenté d'en conclure que ce sermon est d'origine italienne. Il n'est cependant pas impossible que cet *hujus carnis* ait passé en Gaule en même temps que la légende rufinienne de l'origine du Symbole. En tous cas, les sermons pseudo-augustiniens 240-241 ne sont pas de la même plume que le sermon 242. Cf. Burn, p. 237.

point sur lequel tout le monde est d'accord, c'est que sa propagation en Occident est due tout particulièrement à l'Église romaine. Nous sommes également assurés que Rome s'en servait au temps de Nicolas Ier. Si le Psautier attribué à Grégoire III est authentique, l'introduction à Rome du *Textus receptus* remonterait au plus tard aux années 731-741.

CONCLUSIONS

La tradition qui attribue la composition de la formule du *Credo* romain aux Apôtres eux-mêmes réunis en une sorte de concile pour fixer leur règle de foi est purement légendaire. Bien que Rufin, qui la rapporte, la croie ancienne, *tradunt majores nostri*, elle ne semble pas remonter plus haut que le IIIe siècle. Les apocryphes connus sous le nom de *Constitutions apostoliques* et de *Didascalie* ont sans doute contribué à sa formation, dans une certaine mesure. De la sorte elle serait, en partie du moins, d'origine orientale.

Quoi qu'en pense Rufin, le *Credo* romain primitif n'a pas reçu des Apôtres le nom de « Symbole ». Ce terme est inconnu aux deux premiers siècles ecclésiastiques; on ne le trouve appliqué au *Credo* qu'à partir du IIIe siècle. Le sens de *collatio*, c'est-à-dire épitomé (*quod conferunt in unum*), que lui attribue Rufin, est tout à fait factice; il provient d'une confusion entre σύμβολον et συνμβολή, et a sa source dans la légende, qui suppose une délibération commune, d'où serait sorti le texte du *Credo*.

L'usage que l'Église romaine faisait de son *Credo*

au IVe et même au IIIe siècle indique la très haute antiquité de la formule. On la faisait apprendre par cœur aux catéchumènes, qui devaient la réciter publiquement devant les fidèles, le samedi saint, avant d'être admis au baptême. C'était comme le mot d'ordre de ceux qui étaient initiés aux secrets du christianisme. Il était défendu de la mettre par écrit. Les chrétiens la conservaient avec un soin jaloux. De la sorte, il devenait extrêmement difficile qu'on en changeât le texte.

Toute modification n'était pourtant pas absolument impossible. Pourvu que la doctrine fût sauve, il importait assez peu qu'un mot fût changé dans la formule. C'est ainsi que très probablement l'on supprima, au IIe siècle, dans le premier article, le mot *unum*, pour sauvegarder la doctrine compromise par les attaques des hérétiques. Mais cela n'était faisable que parce qu'on n'était pas convaincu de l'origine proprement apostolique du *Credo*.

La formule du *Credo* usitée à Rome au IVe siècle existait déjà au IIIe; nous en avons plusieurs garants, entre autres Tertullien, qui la considère comme ancienne de son temps. Elle remonte donc sûrement au IIe siècle.

Il est impossible d'en trouver la trace dans les temps apostoliques. Les successeurs immédiats des Apôtres, notamment saint Ignace d'Antioche et l'auteur de la *Didaché*, ne la connurent pas. Saint Ignace nous offre pourtant une règle de foi trinitaire et christologique assez développée. Mais son langage est tout personnel; les articles du *Credo* romain lui sont évidemment étrangers. Qu'en conclure, sinon que le Symbole n'a pas été rédigé mot à mot par

les Apôtres et enseigné dans les églises qu'ils ont établies?

Quelle date convient-il donc de lui assigner? S'il existait sûrement dans la seconde moitié du IIe siècle, il n'est pas aussi certain qu'il ait déjà été en vigueur dans la première. Cependant M. Burn n'hésite pas à le donner comme très vraisemblable, il va même jusqu'à fixer pour la date de la composition du *Credo* romain primitif les environs de l'an 100, soit 100-120.

Nous considérons comme inacceptable la thèse de M. Zahn qui attribue aux Apôtres la composition d'un *Credo* perdu, d'où seraient dérivées deux formules sœurs : le Symbole romain et la règle de foi de saint Ignace. Cette conjecture, comme le fait remarquer M. Burn, tombe devant la grave objection que voici : Si le *Credo* avait été dicté mot à mot par les Apôtres, comment la première génération chrétienne aurait-elle eu la présomption d'en altérer le texte?

L'Église romaine a doté de son Symbole les diverses églises qui forment en quelque sorte ses satellites, la Haute Italie, la Dacie, l'Afrique, l'Espagne, la Gaule, la Grande-Bretagne et l'Irlande. Mais dès le IVe siècle, le texte offrait partout des variantes assez considérables. Du IVe au VIIe siècle, ces variantes allèrent toujours se multipliant, sous forme d'additions, notamment en Gaule. De ces accroissements est résulté le *Credo* qui fait loi aujourd'hui dans toute la latinité, le *Textus receptus*. On le rencontre déjà vers la fin du VIIe siècle. Mais il est d'origine incertaine. M. Burn estime qu'il s'est formé à Rome, d'où il se répandit ensuite dans tout l'Occident. Il nous paraît plus probable qu'il provient de la Gaule, à

qui Rome l'a emprunté. En toute hypothèse, l'Église romaine possédait seule assez de crédit et d'autorité pour le faire accepter successivement par les autres églises.

LES ORIGINES
DU CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE

LES ORIGINES

DU CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE

Le célibat ecclésiastique et ses origines n'ont guère été étudiés, avant le XVIe siècle. Depuis la Réforme, qui l'attaqua violemment, maints ouvrages lui ont été consacrés. De l'examen des textes où il en est question dans l'antiquité chrétienne, les critiques ont tiré des conclusions contradictoires. Les uns en ont inféré que la loi du célibat remontait aux Apôtres [1]; d'autres soutiennent, au contraire, que cette loi n'a pas d'attestation antérieure au concile d'Elvire (vers 300) [2]. Sans doute, il est impossible de méconnaître que les idées de pureté et de continence qui forment le principe inspirateur du célibat ecclésiastique trouvent leur expression dans la sainte Écriture, notamment dans *Matth.*, XIX, 12, et dans 1 *Corinth.*, VII, 7, 32-34. Personne ne peut contester

1. Tels, par exemple, dans ces derniers temps, Mgr Pavy, *Du célibat ecclésiastique*, 2e éd., Paris, 1852, et G. Bickell, *Der Cölibat, eine apostolische Anordnung*, dans *Zeitschrift für katolische Theologie*, t. II (1878), p. 26-64; t. III (1879), p. 792-799.

2. Tel, notamment, le Dr Funk, article *Cölibat* daus *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer* de Kraus, t. I, p. 304 et suiv.; *Cölibat und Priesterehe im christlichen Altertum*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, t. I (1897), p. 121-155.

davantage qu'en réalité le célibat a été pratiqué dès la plus haute antiquité par la majorité des clercs élevés aux ordres sacrés, soit que ceux-ci n'aient jamais été mariés, soit que mariés ils aient renoncé, après leur ordination, à tout commerce conjugal. Mais c'était là, semble-t-il, le fruit d'un désir personnel de haute perfection; c'était, si l'on veut, l'effet de la recommandation de saint Paul : *Volo enim omnes vos esse sicut meipsum*, I *Corinth.*, VII, 7; ce n'était pas l'application d'une loi formelle, le développement régulier d'une institution apostolique. On s'expliquerait de la sorte que nombre d'évêques, prêtres ou diacres mariés eussent continué, après leur ordination, de cohabiter avec leurs épouses : incapables de s'imposer, comme la plupart de leurs collègues, le sacrifice de leurs droits conjugaux, ou peu disposés à le faire, ils n'en auraient pas moins été des clercs vraiment édifiants, et on n'aurait pu leur reprocher de violer les lois de la sainte Église.

Cette opinion rend trop bien compte des textes et des faits pour n'être pas celle des meilleurs critiques. Quelques historiens cependant s'attardent encore à vouloir prouver que, dès l'origine, l'Église, en la personne des Apôtres, imposa à tous les clercs élevés aux ordres sacrés l'obligation du célibat. Les textes qu'ils allèguent en faveur de leur thèse sont nombreux et parfois spécieux. Nous aurons l'occasion de les examiner au cours de cette étude. Telle qu'elle se présente à nous, la pratique du célibat ecclésiastique embrasse deux périodes : la première (du Ier au IVe siècle), où elle est honneur, sans être proprement obligatoire, tant pour l'Église latine que pour

l'Église grecque; la seconde, où elle est soumise à des lois précises, beaucoup plus rigoureuses en Occident qu'en Orient; nous suivrons le développement de ces lois, en Orient jusqu'au concile *In Trullo* (692), en Occident jusqu'au concile de Latran (1123).

I

LA PRATIQUE DU CÉLIBAT, DU Ier AU IVe SIÈCLE

Saint Paul a tracé, à plusieurs reprises, le portrait de l'évêque selon son cœur ou, mieux, selon le cœur de Dieu. « L'évêque doit être, notamment, l'homme d'une seule femme »; δεῖ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα [1]. Il fait cette recommandation à Timothée, il la fait à Tite. Mais les termes qu'il emploie ont été diversement interprétés. Certains critiques ont fait porter l'accent de la phrase sur le premier mot : δεῖ, et ont compris que l'Apôtre exigeait que tout prêtre eût une femme. Ce sentiment n'est pas seulement celui de quelques modernes, par exemple des Réformateurs du xvie siècle; saint Jean Chrysostome atteste que plusieurs l'avaient déjà de son temps : τινὲς δὲ, ἵνα μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ ᾖ, φασι τοῦτο εἰρῆσθαι [2].

Mais une telle interprétation, si on la juge à la lumière de la parole du Sauveur sur ceux *qui se castraverunt propter regnum caelorum* [3], est

1. I Timoth., III, 3; cf. Tit., I, 6.
2. In Epist. I ad Timoth. III, *Homilia* X, cap. 1, *P. G.*, t. LXII, col. 547.
3. Matth., XIX, 12.

sûrement inadmissible; il serait également impossible de la concilier avec le souhait que forme saint Paul quand il dit : *Volo enim omnes vos esse sicut meipsum*[1], ou avec les conseils qu'il donne quand il détermine les meilleures dispositions de l'âme pour s'adonner au service de Dieu : *Volo vos sine sollicitudine esse; qui sine uxore est, sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo*, etc.[2]. Bien que ce souhait et ces conseils ne s'adressent pas spécialement à l'évêque, ils s'appliquent à lui excellemment et plus qu'à tout autre. Il est donc invraisemblable que saint Paul, dans les épîtres à Timothée et à Tite, ait fait à celui qui représente éminemment le clergé une obligation de se marier.

L'accent de la phrase porte non sur δεῖ, mais sur μιᾶς, et le sens en est que l'évêque ou le prêtre ne doit pas avoir été marié plus d'une fois, en d'autres termes qu'un bigame (il s'agit de bigamie successive) ne saurait être élevé aux ordres sacrés. Telle est, du reste, l'interprétation qui a toujours prévalu dans l'Église. Nous la rencontrons déjà au commencement du IIIe siècle; Tertullien y fait allusion dans son traité *De Exhortatione castitatis*, où, s'élevant contre les secondes et les troisièmes noces, il glorifie, en passant, le prêtre monogame : *sacerdotem de monogamiâ ordinatum*[3]. Il se plaît même à reconnaître que cette loi de la monogamie était chez les catholiques l'honneur du sacerdoce, et, pour en faire une loi générale applicable à tous les chrétiens, il s'efforce d'établir que, selon la foi, tous les chré-

1. I Corinth., VII, 7.
2. I Corinth., VII, 32-34.
3. *De Exhortatione castitatis*, cap. 11, *P. L.*, t. II, col. 926.

tiens sont prêtres [1]. Vers la fin du IVe siècle, les *Constitutions apostoliques* étendent jusqu'au clergé inférieur, « aux sous-diacres, chantres, lecteurs et portiers », l'obligation de renoncer à un second mariage [2].

Il est vrai que tous les docteurs catholiques n'étaient pas d'accord sur ce qu'il fallait entendre par un second mariage chez les chrétiens. Le XVIIe *Canon apostolique* (fin du IVe siècle) n'exclut des ordres sacrés que celui qui s'est marié deux fois après son baptême [3]. Dans ce système, un mariage contracté avant le baptême ne comptait pas, au regard de la prescription de saint Paul. Telle était, semble-t-il, la pratique générale en Orient. Et saint Jérôme lui-même s'étonne qu'on puisse interpréter autrement la recommandation faite à Timothée. « L'univers est plein, dit-il, de clercs qui, ayant été mariés avant leur baptême et devenus veufs, ont après leur baptême épousé une seconde femme; et je ne parle pas des prêtres et des diacres, je parle des évêques; le nombre en est si grand qu'il dépasse celui des Pères du concile de Rimini (environ trois cents) [4]. » En

1. *De Monogamia*, cap. 12, *P. L.*, t. II, col. 947.
2. *Constit. apostol.*, lib. VI, cap. 17, *P. G.*, t. I, p. 957.
3. « Si quis post baptisma secundis fuerit nuptiis copulatus, » etc. *Canones apostol.*, cap. 17, Mansi, *Concilia*, t. I, p. 52.
4. Le texte est à citer. « Carterius Hispania episcopus, homo et ætate vetus et sacerdotio, unam antequam baptizaretur, alteram post lavacrum, priore mortua, duxit uxorem; et arbitraris eum contra Apostoli fuisse sententiam, qui in catalogo virtutum, Episcopum *unius uxoris virum* præcepit ordinandum. Miror autem te unum protraxisse in medium, cum omnis mundus his ordinationibus plenus sit; non dico de presbyteris, non de inferiori gradu; ad episcopos venio, quos si sigillatim voluero nominare, tantus numerus congregabitur, ut Ariminensis synodi multitudo (circiter 300) superetur. » *Ep.* LXIX, ad. Oceanum, n. 2, *P. L.*, t. XXII, col. 654. Ailleurs *Apolog.* lib. I, *contra Rufinum*, Jérome est plus réservé et dit simplement : *Istius modi sacerdotes in Ecclesia esse nonnullos.*

Occident cette sorte de clercs bigames formaient sans doute une exception. L'étonnement qu'ils inspirent au correspondant de saint Jérôme le donne à entendre. En tout cas, les papes saint Innocent et saint Léon ne distinguent plus, dans l'application de la règle posée par saint Paul, entre le mariage contracté avant et le mariage contracté après le baptême ; ils excluent des saints ordres tous les bigames [1].

On donna même à l'interdiction de l'Apôtre une extension qu'elle n'avait pas nécessairement, mais qui fut suggérée aux exégètes par les prescriptions de l'Ancien Testament [2] : fut considéré comme bigame celui qui épousait une veuve ; le XVIIIe *Canon apostolique* interdit de l'admettre aux ordres sacrés [3], et les papes Innocent Ier et Léon le Grand renouvellent la même défense [4].

Cependant la loi de la monogamie cléricale reçut en certains pays une interprétation beaucoup plus large. Théodore de Mopsueste, considérant que la polygamie simultanée était un usage en vigueur chez les païens et même chez les Juifs, pensa que saint Paul se proposait uniquement d'interdire cet abus aux chrétiens, en la personne de ceux qui se destinaient aux ordres sacrés, mais n'entendait pas pour cela faire de la polygamie successive un empêche-

1. Innocentii *Ep.* XII, ad episcop. Nucerinum, cap. 2, *P. L.*, t. XX, col. 604; Leon. *Ep.* XII, cap. 5, *P. L.*, t. LIV, col. 652.

2. *Levitic.*, XXI, 14.

3. *Canones apostol.*, XVIII, Mansi, *Concilia*, t. I, p. 52.

4. « Eos enim qui vel secundas nuptias iniverunt, vel viduarum se conjugio sociarunt, nec apostolica nec legalis auctoritas sacerdotium obtinere permittit. » Leon. *Ep.* XII, cap. 5, *P. L.*, t. LIV, col. 652; cf. Innocentii *Ep.* XXXVII, *loc. cit.*

ment à l'épiscopat[1]. Théodoret partage ce sentiment, comme on le voit par son commentaire de l'*unius uxoris virum*[2]. En fait, on rencontre dans l'Église, non seulement au IIIe siècle, mais encore au IVe et au Ve, un certain nombre de prêtres ou même d'évêques qui ont été plusieurs fois mariés. Ce n'est pas seulement Tertullien et Hippolyte qui l'attestent, pour le malin plaisir de trouver les catholiques en défaut[3]; Théodoret le rapporte également en toute simplicité d'âme[4]. Mais ces prêtres ou ces évêques bigames, comme on les appelait, formaient certainement une exception dans le clergé; d'après la règle universellement admise, la bigamie, même successive, constituait un empêchement aux ordres sacrés.

L'Église exige donc avec saint Paul que l'évêque soit monogame. Va-t-elle plus loin et exige-t-elle qu'une fois élevé à l'épiscopat, le pontife renonce à ses droits conjugaux? Ce serait assurément forcer le sens des mots *unius uxoris virum*, de prétendre que l'Apôtre recommandait à l'évêque marié de ne pas user du mariage. A supposer que le célibat fût une loi déjà posée par les Douze, il serait bien étonnant que saint Paul n'eût pas trouvé d'autres expressions que I Tim., III, 2, et Tit., II, 6, pour en parler et surtout pour en intimer l'observation. Mais de cette prétendue loi, il n'existe de trace nulle part. Il convient donc d'interpréter l'Apôtre d'après lui-même; la monogamie qu'il recommande n'exclut pas le droit,

1. *Catena Græcorum Patrum in Nov. Testam.*, éd. Cramer, VII, 23-26.
2. *P. G.*, t. LXXXII, col. 805.
3. Tertullien, *De Monogamia*, cap. 12, *loc. cit.*; Hippolyte, *Philosophumena*, lib. IX, cap. 12, *P. G.*, t. XVI ter, col. 3385.
4. *Epist.* CX, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1305.

pour l'évêque marié, de cohabiter avec son épouse.

De fait, l'antiquité chrétienne l'a ainsi compris. Nombre d'évêques, de prêtres et de diacres mariés usèrent du mariage, bien qu'un nombre apparemment plus considérable s'astreignirent de bonne heure à la continence.

Ce n'est pas en vain que le Christ avait dit en parlant de la continence : *Qui potest capere, capiat* [1]. Avant même que les moines et les cénobites eussent élevé cette vertu à la hauteur d'une institution sociale, l'élite du clergé catholique avait eu à cœur de la pratiquer. Les écrivains des premiers siècles en font foi.

Dès le début du IIIe siècle, Tertullien signale à un veuf qui voulait se remarier, comme un spectacle capable de le détourner de son dessein, la beauté incomparable du célibat ecclésiastique. « Combien en voyons-nous dans les ordres sacrés, qui ont embrassé la continence, qui ont préféré se marier à Dieu, qui ont rétabli l'honneur de leur chair et, fils du temps, se sont sacrés pour l'éternité, mortifiant en eux la concupiscence du désir et tout ce qui est exclu du Paradis [2] ! »

A l'époque où il écrivait ces lignes, Tertullien était un âpre partisan de la chasteté absolue ; son témoignage pourrait être suspect. Vers le même temps, Origène tenait un langage à peu près semblable. Il fait remarquer que, dans le dénombrement des vêtements sacerdotaux de l'ancienne loi, l'Exode ne s'accorde pas avec le Lévitique ; pendant que l'Exode en cite huit, le Lévitique n'en mentionne

1. Matth., XIX, 12.
2. *De Exhortatione castitatis*, cap. 13, *P. L.*, t. II, col. 930.

que sept, les *femoralia* ou jambières manquent à sa liste. Le savant alexandrin s'étonne de cette divergence et en cherche la raison. Les *femoralia*, dit-il, figuraient la chasteté ; s'ils manquent dans l'énumération du Lévitique, c'est que les prêtres de l'Ancien Testament n'étaient pas tenus de pratiquer cette vertu perpétuellement, mais seulement pendant la durée de leur service au Temple. Et il ajoute : « Je me garderai bien d'appliquer cette interprétation aux prêtres de la loi nouvelle [1] ». Par là, ne donne-t-il pas clairement à entendre que les prêtres catholiques devaient observer non pas temporairement, mais à perpétuité, la continence ? Aussi, continuant son commentaire, il compare et oppose en quelque sorte la paternité spirituelle des prêtres de l'ancienne loi à la paternité spirituelle des prêtres de la loi nouvelle : « Dans l'Église aussi, les prêtres peuvent avoir des enfants, mais à la manière de celui qui a dit : Mes enfants, je souffre pour vous les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. » Une telle explication suppose que les prêtres catholiques, s'ils n'étaient pas tenus par une loi proprement dite d'observer la continence, la pratiquaient du moins ordinairement.

La même impression se dégage des textes patristiques du IVe siècle. Eusèbe († 340), examinant, au cours de sa *Démonstration évangélique,* les raisons pour lesquelles la procréation des enfants est moins en honneur sous la loi nouvelle que dans l'Ancien Testament, fait observer que « la continence convient

1. « Sed ego in sacerdotibus Ecclesiæ hujus modi intelligentiam non introduxerim. » *In Levit. Homilia* VI, cap. 6, *P. G.*, t. XII, col. 474.

aux prêtres et à tous ceux qui sont employés au service du Seigneur » : ἱερωμένους... ἀνέχειν λοιπὸν σφᾶς αὐτοὺς προσήκει τῆς γαμικῆς ὁμιλίας [1]. C'est dans le même sens que saint Cyrille de Jérusalem écrit : « Celui (évêque, prêtre ou diacre) qui veut servir comme il convient le Fils de Dieu s'abstient de toute femme » : εἰ γὰρ ὁ τῷ υἱῷ καλῶς ἱερατεύων ἀπέχεται γυναικός [2]. « Il est beau, dit de son côté l'auteur de la *Constitution apostolique égyptienne* (vers 400), que l'évêque ne soit pas marié, ou du moins n'ait eu qu'une femme [3]. »

Une lettre célèbre de Synésius, ce philosophe néoplatonicien devenu malgré lui évêque de Ptolémaïs, montre combien l'idée de la continence épiscopale était entrée avant dans les mœurs, même en Orient, aux environs de l'an 400. « Je ne puis, dit-il, cacher à mon frère ce que je veux que tout le monde sache... Dieu, la loi et la main sacrée de Théophile (évêque d'Alexandrie) m'ont donné une épouse. Or je déclare hautement que je n'entends ni me séparer d'elle, ni avoir avec elle des rapports clandestins à la manière des adultères. La séparation serait impie; les rapports clandestins seraient contraires à la règle du mariage. Je veux donc avoir d'elle de nombreux enfants [4]... » Les critiques estiment que Synésius reçut l'épiscopat dans ces dis-

1. *Demonstrat. evang.*, lib. I, cap. 9, *P. G.*, t. XXII, col. 81.
2. *Catechesis* XII, cap. 25, *P. G.*, t. XXXIII, col. 757.
3. *Constitution apostolique égyptienne*, que les Allemands désignent sous le nom de *Apostolische Kirchenordnung*, XVI, 2, dans Pitra, *Juris eccles. græc.*, t. I, p. 75 et suiv. Plus loin, XVIII, 3, l'auteur ajoute : « Il faut que les prêtres s'abstiennent en quelque manière, τρόπῳ τινί, de tout commerce avec la femme. » Sur le sens de ce texte, cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe in christlichen Altertum*, *loc. cit.*, p. 124-125.
4. *Ep.* CV, *P. G.*, t. LXVI, col. 1485.

positions [1]. Sa déclaration n'en témoigne pas moins que, de son temps, les évêques mariés, en recevant les saints Ordres, avaient coutume de renoncer à leurs droits conjugaux.

C'est ce qu'atteste également saint Jérôme, tant pour l'Orient que pour l'Occident, quand il répond à Vigilance, adversaire déclaré du célibat ecclésiastique : « Que deviendraient (dans votre système) les Églises d'Orient? Que deviendraient les Églises d'Égypte et de Rome, qui n'acceptent des clercs que vierges ou continents, ou qui exigent, quand elles ont affaire à des clercs mariés, que ceux-ci renoncent à tout commerce avec leurs épouses [2]? »

Après cela, il est bien difficile de méconnaître que la pratique du célibat ecclésiastique fut en honneur dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Mais on est allé plus loin; on a prétendu que les textes que nous venons d'alléguer et d'autres encore témoignaient que cette pratique était l'effet d'une loi apostolique. Les textes autorisent-ils une telle opinion?

Origène, dit-on, oppose la paternité spirituelle du sacerdoce catholique à la paternité corporelle du sacerdoce juif. C'est donc que, dans sa pensée, il n'était pas permis aux prêtres du Nouveau Testament de procréer des enfants; une semblable interdiction suppose une loi existante [3]. Nous répondrons : Origène ne mentionne pas cette loi. Son argumentation ne la suppose pas nécessairement; elle se comprend aussi bien, si l'on admet tout simplement que le célibat était généralement observé de

1. Koch, *Synesius von Cyrene bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof* (*Historisches Jahrbuch*, 1902, p. 751 et suiv.).
2. *Adversus Vigilantium*, cap. 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 341.
3. Bickell, *Zeitschrift für katol. Theologie*, II, 44-46; III, 794.

son temps et forme l'idéal du sacerdoce chrétien. Son texte n'est donc pas de nature à trancher la question.

Tertullien, quoi qu'on en dise, n'est pas plus explicite. « Combien de clercs, dit-il, font profession de continence! » *Quanti et quantæ in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur!* Le sens du mot *quanti,* qui peut signifier : « Combien parmi les clercs observent (librement) la continence! » ou « combien sont nombreux les clercs, qui (tous) observent la continence! » doit être déterminé, assure-t-on, par le sens du mot *quantæ* qui l'avoisine. Or celui-ci s'applique aux veuves, aux diaconesses et aux vierges, qui, toutes sans exception, étaient nécessairement astreintes à la chasteté. C'est donc que, selon Tertullien, le devoir de la continence s'imposait semblablement à tous les clercs ; autrement l'exemple qu'il proposait à son interlocuteur n'aurait pas été probant. Si quelques clercs usaient du mariage, il n'y avait pas de raison pour qu'un laïque ne fît pas comme eux [1]. En bonne logique cette argumentation est irréfutable. Mais il reste à savoir s'il faut s'en rapporter à la logique de Tertullien. D'une façon oratoire (et l'on sait que cette façon est toujours la sienne) il pouvait proposer pour modèle à un veuf la majorité aussi bien que la totalité des clercs. L'exemple, sans être aussi convaincant, n'en eût pas moins été très persuasif. Et quand on prendrait son argumentation à la lettre, il faudrait encore prouver que le clergé dont il parle observait la continence en vertu d'une loi apostolique, et non en vertu d'une coutume plus ou moins récente.

1. Bickell, *Ibid.,* II, 38-42.

Il serait bien étonnant que Tertullien, s'il eût connu une pareille loi, n'en eût pas fait état. En somme son langage se réduit à ceci : « Combien de clercs — soit la totalité, soit la majorité (plutôt la majorité) — vivent dans le célibat! Pourquoi n'en feriez-vous pas autant? » Et la question de l'origine du célibat ecclésiastique reste entière.

On ne saurait non plus la trancher avec le texte d'Eusèbe : *Démonstration évangélique*, I, 9. L'évêque de Césarée entreprend d'expliquer pourquoi la loi nouvelle ne favorisait pas, autant que l'ancienne, la procréation des enfants. Voici son raisonnement : « Les docteurs et les prédicateurs de la parole de Dieu observent nécessairement la continence, afin de s'adonner plus entièrement à des œuvres supérieures : μάλιστα δ' οὖν τούτοις ἀναγκαίως τανῦν διὰ τὴν περὶ τὰ κρείττω σχολὴν ἡ τῶν γάμων ἀναχώρησις σπουδάζεται. Ils forment une postérité divine et spirituelle, et ne se bornent pas à faire l'éducation d'un ou deux enfants, mais s'occupent d'une multitude innombrable. » Il ajoute : « Les lois du Nouveau Testament n'interdisent pas la procréation des enfants ; elles ordonnent plutôt quelque chose de semblable à ce qui regardait les justes de l'ancienne loi, car, dit l'Écriture, il faut que l'évêque ait été l'homme d'une seule femme. Cependant il convient que ceux qui ont été sacrés et qui sont au service du Seigneur s'abstiennent ensuite de tout commerce conjugal. Quant à ceux qui ne sont pas liés à ce service, l'Écriture leur accorde plus de latitude et elle prêche à tous que le mariage est honorable [1]. » Eusèbe déclare donc que la con-

1. *Demonstrat. evangel.*, *P. G.*, t. XXII, col. 81.

tinence convient aux évêques et aux prêtres : ἱερωμένους προσήκει. Il témoigne encore que le service du Seigneur n'est guère compatible avec le souci de la famille. Soit! Mais d'une loi du célibat, on cherche en vain la trace dans sa défense du christianisme. S'il eût connu une règle pareille, il lui eût été facile de répondre à ses adversaires : « La loi ne regarde que le clergé supérieur, mais les clercs inférieurs, à plus forte raison les fidèles peuvent et doivent user du mariage et du lit immaculé. » Au contraire, il assure que l'Écriture prêche à tous la sainteté du mariage. Il n'entend donc pas qu'une loi positive rende le célibat obligatoire pour les clercs. La convenance seule les astreint à la continence : προσήκει.

Saint Cyrille de Jérusalem n'enseigne pas une autre doctrine, quand, pour établir que le Sauveur du monde devait naître d'une vierge, il fait observer que le prêtre qui est au service du Seigneur, s'il veut bien remplir son office, doit s'abstenir de la femme; il ne parle pas d'une loi de la continence obligeant tous les prêtres, il parle de la pratique des prêtres soucieux de leur dignité : καλῶς ἱερατεύων [1].

Saint Jean Chrysostome, qu'on invoque comme témoin de la loi du célibat ecclésiastique, montre plutôt que cette loi lui est inconnue. A propos du texte de saint Paul à Timothée, il marque bien qu'on peut entendre les mots : *unius uxoris virum*, de celui qui n'a pas d'épouse, ou de celui qui ayant une épouse vit comme s'il n'en avait pas. Mais il fait observer que cette interprétation n'est pas celle de tous les interprètes : τινὲς μὲν οὖν φασιν [2]. Un peu

1. *Catechesis* XII, cap. 25, *P. G.*, t. XXXIII, col. 757.
2. *In Ep. I ad Timoth.*, cap. III, *Homilia* X, cap. 1, *P. G.*, t. LXII, col. 549.

avant, il dit même que, d'après certains docteurs, l'Apôtre exigeait que tout évêque eût une femme [1], et, sans approuver cette exégèse qui scandaliserait les modernes, il ne lui oppose aucun démenti fondé sur une loi ecclésiastique en vigueur. On objecte qu'il fit condamner Antonin, évêque d'Éphèse, accusé d'avoir repris sa femme, qu'il avait d'abord renvoyée, et d'en avoir eu des enfants dans la suite [2]. Mais la culpabilité de cet Antonin est un cas de conscience tout particulier, qui n'a rien à voir avec la loi du célibat proprement dite. Lors même que les évêques auraient eu le droit de continuer le commerce conjugal après leur sacre, celui-ci ne pouvait plus en user sans faute, parce qu'il avait librement renoncé à le faire.

Quand saint Jérôme oppose à Vigilance la pratique des églises d'Orient et d'Occident, où les clercs sont vierges ou continents et, s'ils ont des épouses, cessent d'être maris : *aut si uxores habuerint mariti esse desistunt* [3], il parle d'une coutume généralement suivie, il se garde bien d'invoquer une règle ecclésiastique, qui n'existe pas.

Jérôme n'est donc pas, comme on l'a dit, un témoin de la loi du célibat. Peut-on invoquer avec plus de raison saint Épiphane? A entendre Bickell [4], le témoignage de l'évêque de Salamine serait décisif et résumerait la pensée de l'antiquité chrétienne. Dans sa réfutation des montanistes, Épiphane s'exprime ainsi : « Le Dieu Verbe honore la monogamie et il entend répandre les charismes du sacerdoce, comme

1. *Ibid.*, col. 547.
2. Palladius, *Vita S. Joannis Chrysostomi*, cap. 13, *P. G.*, t. XLVII, col. 48.
3. *Advers. Vigilantium*, cap. 2, *P. L.*, t. XXIII, col. 341.
4. *Zeitschrift für katol. Theologie*, II, 47-49; III, 795 et suiv.

en un parfait exemplaire, dans ceux qui après le mariage ont observé la continence ou dans ceux qui ont toujours gardé leur virginité. Et ses apôtres ont sagement et saintement formulé cette règle ecclésiastique du sacerdoce (τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα τῆς ἱερωσύνης) [1]. » Ailleurs il complète sa pensée : « La sainte Église respecte la dignité du sacerdoce à ce point qu'elle n'admet pas au diaconat, à la prêtrise, à l'épiscopat, ni même au sous-diaconat celui qui vit encore dans le mariage et engendre des enfants ; elle n'y admet que celui qui, marié, s'abstient de sa femme ou celui qui l'a perdue, surtout dans les pays où les canons ecclésiastiques sont exactement observés (?). A la vérité, en certains endroits les prêtres, les diacres et les sous-diacres continuent d'avoir des enfants. Je réponds que cela ne se fait pas selon la règle, mais à cause de la mollesse des hommes, parce qu'il est difficile de trouver des clercs qui s'appliquent bien à leurs fonctions. Quant à l'Église qui est bien constituée et ordonnée par l'Esprit-Saint, elle a toujours jugé plus décent que ceux qui se vouent au saint ministère n'en soient distraits, autant que possible, par rien, et remplissent leurs fonctions spirituelles avec une conscience tranquille et joyeuse. Je dis donc qu'il convient que le prêtre, le diacre ou l'évêque soit tout à Dieu dans ses fonctions et ses obligations, car si l'Apôtre recommande même aux fidèles de vaquer à l'oraison de temps en temps, combien plus fait-il un devoir aux prêtres de se libérer de tout ce qui peut le distraire ou le dissiper dans l'exercice de son ministère [2]. »

1. *Advers. Hæreses*, XLVIII, cap. 9, *P. G.*, t. XLI, col. 868.
2. *Hæres.* ,LIX cap. 4, *Ibid.*, col. 1024.

Bickell trouve dans ces textes tout ce qu'exige sa thèse, non seulement la pratique, mais la loi du célibat, κανόνα, et une loi qui remonte aux Apôtres, voire au Christ.

Il est permis de penser qu'il y voit plus de choses qu'ils n'en contiennent en réalité.

A supposer que saint Épiphane ait prétendu que la loi du célibat ecclésiastique remontait aux Apôtres, il ne faudrait pas encore l'en croire sur parole. On sait assez, et nous l'avons déjà fait remarquer à propos du jeûne quadragésimal, que les Pères reportent trop facilement aux temps apostoliques les institutions dont ils ne connaissent pas l'origine. Le P. de Smedt, dont l'autorité est incontestable dans ces matières, nous met lui-même en garde contre leurs affirmations hasardées. « Je ne m'appuierai jamais, dit-il, sur les assertions générales des Pères du IVe siècle et à plus forte raison des temps postérieurs, par rapport aux institutions primitives. Les Pères sont des témoins autorisés de la tradition dogmatique pour le temps et la contrée où ils vivent, mais ils n'ont, comme tels, aucune autorité spéciale quant à la tradition historique, et j'ai rapporté ailleurs (*Principes de la critique historique*, 1883, p. 232) des exemples frappants pour montrer qu'on ne peut avoir une confiance aveugle dans leurs affirmations même les plus péremptoires en matière d'érudition [1]. » Même absolu, le témoignage de saint Épiphane sur l'origine apostolique du célibat n'aurait donc de valeur qu'autant qu'il serait appuyé par d'autres documents. Or d'une part ces documents font défaut, et d'autre part

1. *Revue des Quest. historiques*, octobre 1888, p. 331.

le texte de saint Épiphane est loin d'avoir la signification qu'on lui prête.

Quand il indique la monogamie comme règle ecclésiastique du sacerdoce, il ne fait que répéter la recommandation de saint Paul. S'il affirme ailleurs que « la sainte Église n'admet aux ordres sacrés, y compris le sous-diaconat, que les vierges ou ceux qui mariés renoncent à l'usage de leurs droits conjugaux », il a soin de marquer que cette règle n'est pas observée partout. Et les mots dont il se sert sont à retenir. Il ne dit pas, comme traduit Bickell : « Le célibat est en vigueur surtout dans les pays où les canons ecclésiastiques sont exactement observés », mais : « surtout dans les pays où règnent de sévères canons ecclésiastiques » ; μάλιστα ὅπου ἀκριβεῖς κανόνες οἱ ἐκκλησιαστικοί. A la vérité il ajoute que, « si dans quelques endroits les prêtres, les diacres et les sous-diacres continuent d'avoir des enfants, cela n'est pas selon la règle, τοῦτο οὐ παρὰ τὸν κανόνα, mais bien plutôt par suite de la lâcheté des hommes ». Mais le mot κανών n'a pas ici le sens strict de « règle » ou de « loi » ecclésiastique ; il signifie simplement, comme le prouve le contexte, « l'idéal » que se propose l'Église. Bref la doctrine de saint Épiphane se réduit à ceci : « Le célibat ecclésiastique est d'un usage général au IVe siècle; l'Église le recommande et l'impose autant qu'elle peut; il répond à son idéal, cela est convenable, très convenable, πρέπον ἐστί. Mais cet idéal n'est pas réalisé partout. » Nulle part l'évêque de Salamine ne laisse entendre que les clercs qui n'observent pas le célibat violent une règle apostolique [1].

1. Sur tout ceci, cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe in christlichen Altertum*, *loc. cit.*, p. 131-134.

A côté des textes assez spécieux de saint Épiphane, le reste de ceux que Bickell allègue encore en faveur de sa thèse ont bien peu de portée. Je ne parle pas seulement des canons de la *Constitution apostolique égyptienne* [1] et de quelques expressions du syrien Aphraate [2], qui sont loin de supposer l'existence d'une loi du célibat ecclésiastique; ni saint Éphrem, ni le pape Sirice, ni les Pères du concile de Carthage de 390 n'ont davantage les sentiments que Bickell leur attribue.

Saint Éphrem, faisant l'éloge d'Abraham évêque d'Édesse, écrivait : « Quelque soin que le prêtre apporte à sanctifier son esprit, à purifier sa langue, à se laver les mains et à tenir tout son corps net, il n'en apportera jamais assez pour sa dignité, il doit être pur à toute heure parce qu'il est comme un médiateur entre Dieu et l'humanité. Loué soit celui qui purifie ainsi ses serviteurs [3]! » Et la première strophe du poème suivant continue ainsi : « Tu vérifies pleinement le sens de ton nom, Abraham, car tu es devenu le père d'une multitude; cependant tu n'as pas d'épouse, comme Abraham avait Sara; mais ton épouse, c'est ton troupeau. » On peut admettre que la continence est comprise dans la vertu de pureté que recommande saint Éphrem; mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit l'objet d'une loi apostolique. Et si Abraham n'a d'autre épouse que son troupeau, rien ne prouve qu'il personnifie tout l'épiscopat syrien de

1. Καλὸν μὲν εἶναι ἀγύναιος, εἰ δὲ μή, ἀπὸ μιᾶς γυναικός, XVI, 2. Remarquer le mot καλὸν, qui exclut toute idée de règle positive.

2. *Zeitschrift für katol. Theologie*, III, 797. Le texte allégué a trait à la vie monastique et non à la vie sacerdotale; cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe*, p. 137.

3. Bickell, *Carmina Nisibena*, 1886, p. 112.

son temps, encore moins celui du temps passé.

Nous verrons plus loin que le pape Sirice a rendu le célibat des prêtres obligatoire. Bickell prétend que la *Décrétale* qu'il adressa sur ce sujet et sur plusieurs autres points de discipline aux évêques d'Afrique, fait remonter cette obligation aux Apôtres. La *Décrétale* renferme bien en effet les mots : *apostolica et patrum institutio*[1]. Mais ces termes généraux sont en tête des neuf chapitres, et il n'y a aucun motif de les appliquer particulièrement au canon qui traite du célibat. Si le pape avait eu connaissance d'une loi apostolique en ces matières, il n'eût pas manqué de la rappeler à Himère, évêque de Tarragone[2], pour faire cesser le scandale donné par les évêques espagnols qui vivaient encore dans le mariage, malgré les prescriptions du concile d'Elvire.

Au concile de Carthage en 390, Épigone, évêque de *Bulla regia*, déclare qu'il « convient que les évêques, les prêtres et les diacres observent absolument la continence, afin qu'ils puissent obtenir simplement de Dieu ce qu'ils demandent. De la sorte, ajoutait-il, nous observerons ce que les Apôtres ont enseigné et ce qu'a observé l'antiquité elle-même ». Sa proposition fut acclamée par tous les Pères : *Placuit ut in omnibus et ab omnibus pudicitia custodiatur, qui altari deserviunt*[3]. Le concile prend donc des résolutions pour l'avenir, mais il ne se prononce pas sur l'apostolicité de la loi du célibat. Épigone est seul responsable de ce qu'il avance sur l'enseignement des Apôtres et la pratique de l'antiquité : *quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas*. La doc-

1. Migne, *P. L.*, t. XIII, col. 1155.
2. *Ibid.*, col. 1131.
3. Mansi, *Concilia*, t. III, col. 692.

trine des Apôtres, autant qu'on la peut connaître, consiste dans la recommandation de saint Paul à Timothée et aux Corinthiens ; c'est un éloge du célibat qui n'exclut pas positivement l'usage des droits conjugaux ; une interprétation plus sévère dans le sens de la continence absolue est l'effet du développement de la discipline durant les quatre premiers siècles. Et c'est sans doute ce que voulait dire l'évêque de *Bulla regia*. S'il entendait faire allusion à une loi apostolique du célibat des prêtres, il lui eût été impossible de justifier son opinion par le moindre document historique[1].

Non seulement rien n'appuie cette opinion, mais de nombreux textes la contredisent plutôt. Nous laisserons de côté ceux dont le sens peut être plus ou moins discutable, par exemple le passage d'un poème où saint Grégoire de Nazianze donne à entendre que, lorsqu'il fut engendré, son père était déjà évêque[2]; l'histoire du prêtre Novat de Carthage qui par ses violences fit avorter sa femme, au dire de saint Cyprien[3]; le droit que revendique Synésius de cohabiter avec son épouse après son sacre[4]; l'allusion que saint Athanase fait aux évêques mariés et pères de famille, dans sa lettre au moine Dracontius[5]. Il reste assez d'autres témoignages pour éta-

1. Cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe*, p. 141.
2. *Carmen de Vita sua*, v. 512 et suiv.; cf. Funk, *ouv. cit.*, p. 142.
3. Cyprien reproche à Novat d'avoir causé par la violence l'avortement de sa femme, mais non d'avoir usé du mariage : « Uterus uxoris calce percussus, et abortione properante in parricidium partûs expressus. Et damnare nunc audet sacrificantium manus, cum sit ipse nocentior pedibus, quibus filius qui nascebatur occisus est? » *Ep.* VII, *ad Cornelium*, cap. 2, *P. L.*, t. III, col. 729.
4. *Ep.* CV, *P. G.*, t. LXVI, col. 1485.
5. *Ep. ad. Dracontium*, cap. 9, *P. G.*, t. XXV, col. 533; cf. Funk, *Cölibat und Priesterehe*, p. 145.

blir que, si la continence absolue était observée par la plupart des clercs mariés, évêques, prêtres ou diacres, l'Église autorisait néanmoins ceux qui ne se sentaient pas de vocation pour le célibat à user de leurs droits conjugaux.

Clément d'Alexandrie est un des plus anciens témoins de cette liberté sacerdotale. Ayant l'occasion de commenter dans ses *Stromata* les textes de saint Paul, I Corinth., VII, 32, et I Timoth., V, 14, où l'Apôtre exprime le désir que les jeunes filles se marient, il ajoute immédiatement : « Certes l'Église admet fort bien l'homme d'une seule femme, qu'il soit prêtre, diacre ou laïque ; s'il use irréprochablement du mariage, il sera sauvé en engendrant des enfants » : ναὶ μὴν καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα πάνυ ἀποδέχεται, κἂν πρεσβύτερος ᾖ κἂν διάκονος κἂν λαϊκὸς, ἀνεπίληπτος γάμῳ χρώμενος, σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας [1]. La phrase, ce semble, ne prête pas à l'équivoque, et c'est en vain que Bickell a entrepris de la détourner de son vrai sens, en prétendant qu'elle n'accordait qu'aux laïques le droit de procréer des enfants [2]. Le Dr Funk a fort bien prouvé qu'une telle interprétation était tendancieuse et condamnée tout à la fois par le contexte et par la grammaire [3].

Le canon X du concile d'Ancyre (314) éclaircirait au besoin la question, en ce qui concerne le diaconat. « Les diacres, y est-il dit, qui, lors de leur ordination, ont attesté qu'ils voulaient prendre femme, parce qu'ils ne pouvaient demeurer ainsi (dans le célibat), continueront, s'ils prennent femme plus tard,

1. *Stromata*, lib. III, cap. 13, *P. G.*, t. VIII, col. 1139.
2. *Zeitschrift für katol. Theologie*, III, 799.
3. *Cölibat und Priesterehe*, p. 146-148.

à exercer le ministère, parce que cela leur aura été accordé par l'évêque[1]. » Si les Pères du concile autorisaient tous les diacres à se marier après leur ordination, à plus forte raison reconnaissaient-ils à ceux qui étaient déjà mariés avant de recevoir les ordres, le droit d'user du mariage.

Un peu plus tard le concile de Gangres reconnaît le même droit aux prêtres; il lance l'anathème contre celui qui prétendrait qu'il ne faut pas participer aux mystères avec un prêtre marié : εἴ τις διακρίνοιτο παρὰ πρεσβυτέρου γεγαμηκότος, ὡς μὴ χρῆναι, λειτουργήσαντος αὐτοῦ, προσφορᾶς μεταλαμβάνειν, ἀνάθεμα ἔστω[2]. Le prêtre dont il est ici question ne saurait être celui dont l'unique tort serait d'avoir été marié avant de recevoir les ordres, mais bien un prêtre qui continue, après son ordination, de cohabiter avec son épouse. Et l'on voit comment les Pères du concile prennent sa défense.

Aux environs de l'an 400, les *Constitutions apostoliques* font tenir aux Apôtres le langage suivant, qui témoigne de l'usage syrien de cette époque : « Voici ce que nous ordonnons à l'évêque, au prêtre et au diacre monogames, soit que leurs épouses vivent encore, soit qu'elles soient mortes; il ne leur est pas permis, après leur ordination, de contracter mariage s'ils n'ont pas de femmes, ou, s'ils ont une femme, de cohabiter avec d'autres; mais ils doivent se contenter de celles qu'ils avaient lorsqu'ils sont venus à l'ordination » : ἐξεῖναι δὲ αὐτοῖς μετὰ χειροτονίαν ἀγάμοις οὖσιν, ἔτι ἐπὶ γάμον ἔρχεσθαι, ἢ γεγαμηκόσιν, ἑτέραις συμπλέκεσθαι,

1. Mansi, *Concilia*, t. II, col. 517.
2. Can. IV, Mansi, *Concilia*, t. II, col. 1101.

ἀλλ' ἀρκεῖσθαι, εἰ ἔχοντες ἦλθον ἐπὶ τὴν χειροτονίαν [1]. Ce texte se passe de commentaire. Interdire aux évêques, aux prêtres et aux diacres de se marier après leur ordination et leur faire observer, s'ils sont déjà mariés, qu'ils doivent se contenter de leurs femmes, c'est bien leur accorder le droit d'user du mariage.

On ne s'étonnera plus alors que le VI[e] *canon apostolique* défende à l'évêque et au prêtre d'éloigner sa femme sous prétexte de piété, προφάσει εὐλαβείας, et menace d'excomunication celui qui contreviendrait à cette défense [2]. Bickell veut qu'il s'agisse ici d'une expulsion de l'épouse ou d'un refus de la sustenter. L'auteur des *Canons apostoliques* aurait, dans cette hypothèse, bien mal rendu sa pensée. Le « prétexte de piété ou de religion » qu'il indique, marque nettement qu'il a en vue la séparation pour raison de continence absolue, et c'est cette conduite qu'il réprouve.

Les canons d'Hippolyte réagissent pareillement contre les partisans de l'obligation du célibat des prêtres. « Que le prêtre dont l'épouse a enfanté reste en fonctions », disent-ils; *presbyter cujus uxor peperit ne segregetur* [3]. Ce texte montre bien que le droit d'user du mariage était reconnu au haut clergé, aussi bien en Occident qu'en Orient.

Certains récits de Socrate deviennent ainsi plus faciles à comprendre. L'auteur nous parle du célibat ecclésiastique en deux endroits de son *Histoire :* lib. I, cap. XI, et lib. V, cap. XXII [4], une première fois à

1. *Const. apostol.*, lib. VI, cap. 17, *P. G.*, t. I, col. 957.
2. Mansi, *Concilia*, t. I, p. 51.
3. *Canones Hippolyti*, can. VIII, n. 55, dans Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2[e] éd., p. 508.
4. *P. G.*, t. LXVII, col. 101 et 637.

propos du concile de Nicée, la seconde fois pour montrer les divergences de la discipline dans les diverses églises d'Orient.

« En Orient, dit-il, tous les prêtres illustres, voire les évêques ne sont contraints par aucune loi à s'abstenir de leurs femmes, s'ils veulent user des droits que leur donne le mariage ; un grand nombre d'entre eux, même durant leur épiscopat, ont des enfants de leur épouse légitime. Mais j'apprends qu'en Thessalie, s'est introduite une autre coutume; là, si un clerc dort avec une femme qu'il avait épousée étant laïque, il est déposé de ses fonctions; l'auteur de cette loi ou plutôt de cette coutume est un évêque de Trikka, Héliodore. On observe la même règle à Thessalonique, dans la Macédoine et dans l'Hellade. » On s'est demandé si Socrate était bien sûr de ce qu'il avançait. La lettre de Synésius tendrait plutôt à établir que l'usage de l'Orient voulait que les évêques renonçassent à leurs droits conjugaux en recevant les ordres sacrés. Mais on a fait justement observer que la remarque de Synésius s'appliquait surtout à l'Égypte. L'Orient proprement dit pouvait obéir à d'autres règlements disciplinaires. Et Socrate était assez bien placé pour connaître les faits dont il rend témoignage.

Ces faits sont d'ailleurs conformes aux principes qu'il expose ailleurs. Pendant une des sessions du concile de Nicée, rapporte-t-il, « il vint à l'esprit de certains évêques d'introduire dans l'Église une loi nouvelle. On proposa d'interdire aux évêques, aux prêtres et aux diacres mariés tout commerce conjugal après leur ordination. Mais un évêque de la Haute Égypte, un vieillard vénérable, qui avait tou-

jours, pour son compte, observé le célibat, s'éleva énergiquement contre une pareille prétention. Il montra combien il serait imprudent d'imposer le fardeau de la continence non seulement aux clercs eux-mêmes, mais aussi à leurs épouses. Le commerce de l'homme avec sa femme légitime est aussi une sorte de chasteté, dit-il ; c'est bien assez qu'on empêche, en vertu d'une ancienne tradition de l'Église, les clercs non mariés de prendre femme après leur ordination ; qu'on ne sépare pas ceux qui ont été ordonnés déjà mariés, ou du moins qu'on leur laisse la liberté de vivre ou non dans la continence, selon la préférence de leur cœur. L'autorité de Paphnuce trancha la question, ajoute Socrate, Il fut décidé que les clercs dans les Ordres majeurs seraient libres, après leur ordination, d'exercer leurs droits conjugaux ou d'y renoncer, à leur choix. »

L'authenticité de cet incident conciliaire a été révoquée en doute. Bickell estime qu'une telle anecdote est inconciliable avec ce que l'on sait de la pratique générale et obligatoire du célibat ecclésiastique dans l'antiquité chrétienne [1]. Mais nous savons à quoi nous en tenir sur la prétendue généralité et obligation de cette pratique. Les preuves qu'en donne Bickell sont sans valeur. Le texte de Socrate, reproduit par Sozomène [2] et par Gélase de Cyzique [3], reste donc à juger en lui-même.

Bickell l'attribue aux préjugés de l'auteur, novatien avéré. La source où il puise son récit ne saurait sans doute être indiquée, dit-il, avec une entière cer-

1. *Zeitschrift für katol. Theologie*, II, 56-62.
2. *Hist. eccles.*, lib. I, cap. 23, *P. G.*, t. LXVII, col. 925.
3. *Hist. concilii nicaeni*, II, 32. *P. G.*, t. LXXXV, col. 1337.

titude; mais il y a tout lieu de penser qu'elle n'est autre que le prêtre novatien Auxanon, qui accompagna, jeune encore, l'évêque novatien Acésius au concile de Nicée. On peut donc, à bon droit, la tenir pour suspecte. L'ignorance où Socrate, simple laïque, était des matières de théologie, de liturgie et de droit canon, explique qu'il se soit laissé tromper dans une question de discipline un peu confuse.

La valeur du témoignage de Socrate ne dépend pas de sa plus ou moins grande connaissance de la liturgie, de la théologie ou du droit canon. A-t-il su de bonne source que Paphnuce avait empêché les Pères de Nicée de faire une loi sur le célibat ecclésiastique? Toute la question est là. La source est novatienne, dit-on, et donc impure. Pourquoi? On a prétendu que les Novatiens avaient des idées plus larges que les catholiques sur les droits conjugaux du clergé. Rien de moins prouvé. Les Novatiens entendaient, au contraire, imposer aux laïques la loi de la monogamie, que saint Paul avait tracée uniquement pour le sacerdoce. S'ils étaient plus sévères que l'Église en matière de morale laïque, pourquoi veut-on qu'ils aient été plus relâchés en matière de discipline sacerdotale? Les allégations de Bickell sont donc simplement tendancieuses et mal fondées. A supposer que Socrate n'ait connu que par les Novatiens la séance où fut traitée la question du célibat, l'historicité de l'incident n'en serait pas moins recevable [1].

En somme, la chicane que l'on soulève contre le récit de Socrate provient d'un préjugé. On a cru

1. Cf. Funk, qui traite à fond ce point, *Cölibat und Priesterehe*, p. 150-153.

qu'un débat conciliaire sur une question déjà tranchée par l'antiquité chrétienne, voire par les Apôtres eux-mêmes, ne pouvait être qu'une légende à mettre au compte des hérétiques. Mais aujourd'hui que la discipline de l'Église primitive est mieux connue, l'anecdote dont Paphnuce est le héros, au lieu de paraître légendaire, offre au contraire tous les caractères de la vraisemblance ; elle ne fait que confirmer ce que nous savons par ailleurs sur la pratique du célibat ecclésiastique au commencement du IVe siècle.

II

LA LOI DU CÉLIBAT, DU IVe AU XIIe SIÈCLE

A partir du IVe siècle, la discipline du célibat ecclésiastique tend à prendre une forme fixe ; mais l'Église grecque se sépare nettement de l'Église latine dans sa façon de la régler.

L'Église grecque a la prétention de s'inspirer des *Constitutions apostoliques* et des *Canons apostoliques* [1], qu'elle modifie, du reste, pour les évêques dans le sens de la sévérité. L'usage des églises de Thessalie, de la Macédoine et de l'Hellade, dont parle Socrate [2], et la lettre que nous avons rapportée de Synésius [3], témoignent que, même en Orient, l'épiscopat marié observait habituellement la continence. Cette pratique passa insensiblement en loi

1. Cf. Loi de Justinien de 530 (L. XLV); concile *in Trullo* de 692, can. 6 et 13, Mansi, *Concilia*, t. XI, col. 944 et 948.
2. *Hist. eccles.*, lib. V, cap. XXII, Migne, *P. L.*, t. LXVII, col. 637.
3. *P. G.*, t. LXVI, col. 1485.

générale. La législation de Justinien, différant à cet égard de celle de Théodose[1], excéda même les justes bornes indiquées par l'Église. Sous prétexte que l'évêque doit être le père spirituel des fidèles, et par conséquent n'être pas retenu par l'affection de ses enfants selon la chair, l'empereur décide que celui qui aura des enfants ou des neveux ne pourra être ordonné évêque[2]; à plus forte raison le clerc marié élevé à l'épiscopat ne pourra-t-il entretenir un commerce charnel avec son épouse. Les *Novelles* VI et CXXIII supposent même que l'évêque est vierge ou n'est plus retenu par le lien conjugal[3]. Justinien aurait sûrement eu quelque peine à justifier ces lois civiles par les canons ecclésiastiques.

Quant aux clercs mariés, il les autorise à user de leurs droits conjugaux, mais il rappelle que les prêtres, les diacres et les sous-diacres n'ont pas, suivant les lois de l'Église, le droit de se marier après leur ordination, et ces lois il les adopte, et leur donne une sanction civile qui se surajoute à la sanction ecclésiastique. Non seulement le clerc coupable sera puni de la perte de sa dignité, *sacerdotii amissione,* mais le mariage qu'il aurait contracté sera nul et les enfants issus de ce mariage illégitimes, *ne legitimos quidem et proprios esse*[4].

L'Église orientale régla à peu près de la même façon que Justinien la discipline du célibat, au concile in *Trullo* ou *Quinisexte* de 692. L'évêque fut astreint à la continence absolue; s'il était marié, son

1. Constitution de 420, *Code Théodosien*, XVI, 2, c. XLIV, qui permet aux évêques de garder leurs épouses, tout en observant la continence.
2. L. XLII, cap. I; loi de 528.
3. *Novellæ*, VI, cap. I; CXXIII, cap. I.
4. L. XLV, loi de 530.

épouse devait, à partir de son ordination, quitter le domicile conjugal et vivre dans un monastère éloigné; l'évêque était seulement tenu de subvenir aux frais de sa subsistance [1]. Les dispositions conciliaires qui regardent le clergé inférieur marquent une intention évidente de réagir contre la discipline introduite depuis trois siècles dans l'Église latine. Les prêtres, les diacres et les sous-diacres ne pourront pas prendre femme après leur ordination [2] ; mais, s'ils sont mariés avant d'entrer dans les ordres, ils sont autorisés à user du mariage; faire profession d'y renoncer comme le veut l'Église romaine, c'est aller contre les antiques canons; « nous voulons que les mariages contractés légitimement par ceux qui sont dans les Ordres, demeurent fermes et stables... Nous défendons qu'on exige d'un prêtre, d'un diacre ou d'un sous-diacre, au moment de son ordination, qu'il renonce à user d'un commerce légitime avec son épouse; nous respectons ainsi les noces établies par Dieu et bénies par sa présence; nous nous conformons à la parole évangélique : *Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni* [3], et à la doctrine de l'Apôtre : *Êtes-vous lié à une épouse, ne cherchez pas à rompre ce lien* [4]. Si quelqu'un osait, en dépit des canons apostoliques, priver un prêtre, un diacre ou un sous-diacre des droits qu'il a sur son épouse légitime, qu'il soit déposé. Semblablement si quelque prêtre ou diacre rejetait son épouse sous prétexte de piété, qu'on l'excommunie;

1. Can. 48, Mansi, *Concilia*, t. XI, col. 965.
2. Can. 6, *Ibid*., col. 941.
3. Matth., XIX, 6.
4. I *Corinth*., VII, 27.

et s'il persévère (dans sa faute), qu'on le dépose [1]. »

On retrouve là un écho non seulement des *Constitutions* et des *Canons apostoliques,* mais encore du concile de Gangres [2]. C'est le dernier mot de la discipline ecclésiastique pour l'Église grecque. Ce régime est encore celui des Orthodoxes. En pratique cependant les siècles y apportèrent une légère modification. Il est d'usage, sinon de règle écrite, que les fonctions pastorales ne soient confiées qu'à des prêtres mariés [3]. Cette pratique, que le cardinal Humbert constate déjà au XIe siècle [4], fut officiellement consacrée au concile russe de 1274 [5].

En Occident, le plus ancien témoin d'une loi concernant le célibat ecclésiastique est le canon 33 du concile d'Elvire, vers 300. La rédaction en est bizarre, mais le sens assez clair. « Tous les évêques, prêtres et diacres, c'est-à-dire les clercs voués au ministère de l'autel, doivent s'abstenir de tout commerce avec leurs épouses; quiconque enfreindra cette règle sera déposé [6]. »

1. Can. 13, Mansi, *Concilia*, t. XI, p. 948.
2. *Ibid.*, t. II, col. 1101, Can. 4, cité plus haut.
3. Cf. Schaguna, *Compendium des canonischen Rechts*, 1868, § 183.
4. Migne, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1000, n. 34. Voir à ce sujet la polémique soulevée par Nicétas, moine de Studium (*Ibid.*, col. 981-982) et la réponse du cardinal Humbert (*Ibid.*, col. 997-1000). Il y a lieu cependant, de faire remarquer que la plupart des Orientaux qui sont restés en communion avec l'Église romaine ont fini par accepter la discipline du célibat. D'autres, par exemple les Arméniens et les Maronites, suivent toujours l'ancienne coutume grecque, que Rome tolère.
5. Cf. Strahl, *Geschichte der russischen Kirche*, p. 260-262.
6. « Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit ab honore clericatus exterminetur. » Mansi, *Concilia*, t. II, col. 11. Nous prenons les mots : *vel omnibus clericis positis in ministerio* dans un sens explicatif (cf. Jérôme, *Advers. Jovinianum*, lib. I. cap. XXXIV : « Episcopi et presbyteri et diaconi et universus chorus sacerdotalis

La même discipline était probablement, dès lors, en vigueur à Rome, sans néanmoins qu'un texte écrit en fasse foi. Le concile romain de 386 tenu par Sirice montre quelle était, à cet égard, la pensée des papes. Il interdit formellement la cohabitation des prêtres et des diacres avec leurs femmes : *quod sacerdotes et levitæ cum uxoribus suis non coeant* [1]. Sirice entreprend même de faire prévaloir cette règle dans toute l'Église latine, et il invoque en faveur de son décret l'autorité de l'ancien et du nouveau Testament. Les prêtres de l'ancienne loi n'étaient-ils pas tenus à la continence pendant la durée de leur service dans le Temple? L'Apôtre ne déclare-t-il pas que ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu? Les ministres qui servent chaque jour à l'autel doivent donc renoncer pour toujours aux œuvres de la chair. C'est en ces termes qu'il recommande le célibat dans sa lettre à Himère, évêque de Tarragone : les prêtres et les diacres qui contreviendront à cette loi seront punis selon le degré de leur culpabilité; s'ils ont péché par ignorance de la règle, on se bornera à les empêcher de s'élever aux ordres supérieurs; s'ils ont violé la loi sciemment, en invoquant l'exemple des prêtres de l'ancienne loi, ils seront dépouillés de leur dignité en vertu de l'autorité du siège apostolique [2].

La sentence que portait Sirice devait avoir un caractère universel. Himère fut chargé de la communiquer non seulement à son diocèse, mais encore à presque toute l'Espagne [3]. Le pape l'adressa, en

et leviticus »). Certains critiques les entendent dans un sens disjonctif et les appliquent aux sous-diacres.

1. Jaffé-Lœvenfeld, *Regesta Romanor. Pontificum*, t. I, p. 41.

2. *Ep. ad Himerium*, cap. VII, Migne, *P. L.*, t. LVI, col. 558-559.

3. « Non solum eorum (in notionem) episcoporum, qui in tua sunt

outre, aux évêques d'Afrique, comme l'atteste le concile de Télepte (ou Zelle) en 386. Se défiait-il de l'accueil qu'allaient lui faire ses « frères » africains? Il prend du moins avec eux un ton insinuant et presque suppliant : « Que les prêtres et les lévites, dit-il, n'aient pas de commerce avec leurs femmes; nous le conseillons, parce que cela est digne, pudique et honnête... Qu'on nous épargne cet opprobre, je vous en prie : *qua de re hortor, moneo, rogo* [1]. » Vers la fin de sa lettre cependant, il parle avec le sentiment de son autorité et adresse aux contrevenants une menace d'excommunication [2]. Quelques années plus tard le pape Innocent Ier renouvelait ces avertissements dans les lettres qu'il adressait à Victrice de Rouen et à Exupère de Toulouse [3].

L'Afrique, l'Espagne, la Gaule s'engagèrent résolument dans la voie que leur traçait l'Église romaine. Les conciles de Carthage de 390 et de 401 défendirent aux prêtres et aux diacres mariés — celui de 401 sous peine de déposition — d'user de leurs droits conjugaux après leur ordination [4]. Les évêques de la Haute Italie et de la Gaule, réunis en concile à Turin en 401 (417), paraissent avoir été moins sévères; ils décidèrent seulement que les clercs qui, élevés aux ordres majeurs, procréeraient encore des enfants,

diocesi constituti, sed etiam ad universos Carthaginenses ac Bœticos, Lusitanos atque Gallicos, » etc. *Ibid.*, cap. xvi, col. 562.

1. Can. 9, Migne, *P. L.*, t. LVI, col. 728.

2. « Si quis sane inflatus mente carnis suæ ab hac canonum ratione voluerit evagari, sciat a nostra communione seclusum, » etc. *Ibid.*, col. 730.

3. Ad Victricium, can. 10; ad Exsuperium, can. 1; Migne, *P. L.*, t. LVI, col. 523-524 et 501.

4. Concile de 390, can. 2; de 401, can. 3; Mansi, *Concilia*, t. III, col. 692-693, 710.

n'obtiendraient pas de dignité plus haute [1]. C'est dans le même sens que le concile de Tolède de l'an 400 adoucit les prescriptions du concile d'Elvire et celles du pape Sirice [2].

Les docteurs les plus éminents de l'Église latine, saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin, prêtaient aux desseins de la papauté le concours de leur influence; ils enseignaient hautement que la vie conjugale est incompatible avec le ministère épiscopal, presbytéral ou lévitique [3]. Ils eurent à combattre les théories d'Helvidius, de Jovinien et de Vigilance, qui, favorisant les faiblesses de la chair, revendiquaient pour les évêques, les prêtres ou les diacres mariés le droit absolu de cohabiter avec leurs épouses. Certains évêques partisans de Vigilance n'allaient-ils pas jusqu'à ne vouloir ordonner que des diacres déjà liés par le mariage [4] ? Toutes ces licences, dont les auteurs tombèrent d'ailleurs bien vite dans l'hérésie, furent hautement réprouvées par l'autorité ecclésiastique.

Jusqu'au ve siècle, les sous-diacres n'étaient pas soumis à la loi du célibat [5]. Le pape Sirice semble

1. Concile de Turin, can. 8, *Ibid.*, t. III, col. 862. Sur la date de ce concile, cf. Babut, *Le Concile de Turin*, Paris, Picard, 1904, p. 7 seq.
2. Can. 1, Mansi, *Concilia*, t. III, col. 998.
3. Ambroise, *De officiis*, lib. I, cap. L : « Inoffensum autem exhibendum et immaculatum ministerium *nec ullo conjugali coïtu violandum* cognoscitis qui integro corpore, incorrupto pudore, *alieni etiam ab ipso consortio conjugali*, sacri ministerii gratiam recepistis ». Migne, *P. L.*, t. XVI, col. 97-98. Cf. Jérôme, *Advers. Jovinianum*, lib. I, cap. XXXIV, Migne, *P. L.*, t. XXIII, col. 256; Augustin, *De conjugiis adulterinis*, lib. II, cap. XXII, Migne, *P. L.*, t. XL, col. 486.
4. Jérôme, *Advers. Vigilantium*, cap. II. « Proh nefas! Episcopos sui sceleris dicitur habere consortes, si tamen episcopi nominandi sunt, qui non ordinant diaconos nisi prius uxores duxerint et nisi pregnantes uxores viderint clericorum..., Christi sacramenta non tribuunt ». Migne, *P. L.*, t. XXIII, col. 340.
5. Certains auteurs (Moy, *Geschichte des Christlichen Eherechts*, Regensburg, 1883, p. 341; Kober, *Deposition und Degradation*, Tübingen, 1867, p. 672; Loening, *Geschichte des Deutschen Kirchenrechts*,

même les en exempter formellement[1]. Mais on s'avisa qu'ils étaient attachés, comme les diacres, au service de l'autel; saint Léon les traite comme tels et décide qu'après leur ordination ils devront renoncer à tout commerce conjugal[2].

Le même pape renouvelle à l'égard des évêques, des prêtres et des diacres les prescriptions de ses prédécesseurs Sirice et Innocent[3]. Les évêques des Gaules font de sincères efforts pour les appliquer dans leurs diocèses, comme en témoignent le concile de Tours de 460 et les conciles d'Orange et d'Arles (seconde moitié du v[e] siècle). Le concile de Tours juge cependant à propos d'adoucir les pénalités édictées contre les violateurs du célibat ecclésiastique. Jusque-

Strassburg, 1878, t. I, p. 183, note 3) estiment qu'il faut appliquer aux sous-diacres les mots du concile d'Elvire, can. 33 : « vel clericis positis in ministerio », et ceux du concile de Carthage de 390, can. 2 : « qui sacramentis divinis inserviunt vel qui sacramenta contrectant ». Nous avons vu plus haut qu'il faut entendre le mot *vel* dans un sens explicatif et non dans un sens disjonctif (vel = c'est-à-dire). De la sorte, la loi du célibat ne s'appliquerait qu'aux évêques, aux prêtres et aux diacres. Que l'on compare le canon 2 du concile de Carthage de 390 avec le canon 3 du concile tenu dans la même ville en 401. Mansi, *Concilia*, t. III, col. 969. Ce dernier concile donne cependant à entendre qu'en certains endroits, les clercs inférieurs aux diacres, par conséquent les sous-diacres et sans doute les acolythes pratiquaient le célibat : « Cæteros autem clericos ad hoc non cogi, sed secundum uniuscujusque ecclesiæ consuetudinem observari debere. »

1. « Qui ab accessu adolescentiæ usque ad tricesimum ætatis annum si probabiliter vixerit, una tantum, et ea quam virginem communi per sacerdotem benedictione perceperit, uxore contentus, acolythus et subdiaconus esse debebit ; post quae, ad diaconii gradum, si se ipse primitus continentia praeeunte dignum probarit, accedat. » Épître à Himère, cap. IX, Migne, *P. L.*, t. LVI, col. 560.

2. « Nec subdiaconis quidem connubium carnale conceditur : *ut et qui habent sint tanquam non habentes* (I *Corinth.*, XII, 29), et qui non habent permaneant singulares. » *Ep. ad Anastasium Thessalonic.*, cap. IV, Migne, *P. L.*, t. LIV, col. 672.

3. *Ibid.*, et *Ep. ad Rusticum Narbonensem*, cap. III, Migne, *P. L.*, t. LIV, col. 1201.

là les coupables étaient non seulement déposés, mais encore privés de la communion; désormais ils cesseront simplement d'exercer leurs fonctions, mais ils seront admis à la communion[1]. Le concile d'Arles, voulant prévenir toute infraction à la loi, imagine de n'admettre aux ordres sacrés, notamment au sacerdoce, que des clercs qui s'en seront montrés dignes par « une conversion préalable », c'est-à-dire évidemment par la pratique anticipée de la continence [2]. Ces prescriptions conciliaires trouvent des exécuteurs dans tout l'épiscopat gallican; quelques évêques des plus éminents, Loup de Troyes et Euphrone d'Autun, soutiennent avec éclat par leurs écrits la cause du célibat ecclésiastique[3].

Le devoir des évêques, des prêtres, des diacres et même, en certains endroits, des sous-diacres était donc tout tracé; il restait à régler le sort de leurs épouses. L'autorité impériale voulut qu'elles fussent traitées avec égards, et l'autorité ecclésiastique se montra également pour elles pleine de ménagements. « Ces femmes qui par leur manière de vivre ont rendu leurs maris dignes du sacerdoce, ne doivent pas être délaissées, même par amour de la chasteté, » disait Honorius dans une loi de 420[4]. Saint Paulin de

1. Can. 2, Mansi, *Concilia*, t. VII, col. 945.

2. Can. 2. « Assumi aliquem ad sacerdotium non posse in conjugii vinculo constitutum, nisi fuerit præmissa conversio. » Mansi, *Concilia*, t. VII, col. 879.

3. *Ep. Lupi et Euphronii ad Talasium Andegavensem*, Migne, *P. L.*, t. LVIII, col. 66. La Grande-Bretagne, quoi qu'on en ait dit, adopta également la discipline de l'Église romaine. Les *Pénitentiels* de Vinniaus et de saint Colomban et la lettre de ce dernier à saint Grégoire le Grand (cap. 4, Migne, *P. L.*, t. LXXX, col. 262) en font foi. Cf. Funk, *Zur Geschichte der altbritischen Kirche*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. I, p. 450-455.

4. « Illas etiam non relinqui castitatis hortatur affectio, quae ante sacerdotium maritorum legitimum meruere conjugium. Neque enim

Nole, Salvien, prêtre de Marseille, et quelques autres avaient donné l'exemple de la réserve que les ecclésiastiques mariés devaient avoir vis-à-vis de leurs épouses; ils leur donnaient le nom de sœurs et vivaient avec elles comme des frères[1]. Le pape saint Léon fit de cette pratique une règle générale. « Il ne faut pas, dit-il, que les ministres de l'autel renvoient leurs femmes; qu'ils vivent seulement comme s'ils n'en avaient pas; que leur mariage charnel se transforme en union spirituelle; de la sorte l'amour conjugal sera sauvegardé et les œuvres nuptiales cesseront[2]. »

Les règles posées jusqu'ici par les papes et les conciles continuèrent de régir la discipline du célibat jusqu'au XIIe siècle. Nous n'avons guère à noter que certaines divergences de détail dans la manière dont les églises en conçurent l'application.

En Espagne les conciles de Girone (516), d'Ilerda (524), de Tolède (597), se bornent à reproduire les prescriptions traditionnelles [3].

La Gaule mérovingienne eut quelque peine à régler le sort des sous-diacres. Tantôt elle les range parmi les clercs des ordres majeurs, tantôt elle les comprend parmi les clercs inférieurs, et, selon l'un ou l'autre cas, elle les astreint à la loi du célibat ecclésiastique ou les en dispense. Le concile d'Agde de

clericis incompetenter adjunctæ sunt, quae dignos sacerdotio viros sui conversatione fecerunt. » *Cod. Theodos.*, XVI, 2, cap. XLIV.

1. Pour Salvien, cf. *Ep.* 4, Migne, *P. L.*, t. LIII, col. 162.

2. « Unde ut id de carnali fiat spirituale conjugium, oportet eos nec dimittere uxores et quasi non habeant sic habere, quo et salva sit caritas connubiorum et cessent opera nuptiarum. » *Ep. ad Rusticum Narbonens.*, cap. 3, Migne, *P. L.*, t. LIV, col. 1201.

3. Conciles de Girone, can. 6, Mansi, *Concilia*, t. VIII, col. 549; d'Ilerda, can. 15., *Ibid.*, col. 614; de Tolède, can. 1, *Ibid.*, t. X, col. 477.

506 défendait aux sous-diacres de contracter mariage [1]. Un concile de lieu et date inconnus (peu après 614) limite cette interdiction aux prêtres et aux diacres [2]. Nombre de conciles du VIe siècle interdisent même aux sous-diacres, mariés avant leur ordination, tout commerce conjugal [3]; quelques-uns seulement, les conciles de Clermont de 535, d'Orléans de 541, de Lyon de 583, omettent de se prononcer sur ce point [4]. Nous en concluons que les évêques de la Gaule mérovingienne éprouvèrent à certaines heures quelque hésitation à imposer aux sous-diacres les mêmes obligations qu'aux clercs des ordres majeurs [5]. Cet embarras se trouve traduit dans le questionnaire que Pépin adressa en 747 au pape Zacharie. Le souverain pontife y répondit par un texte d'un concile africain que nous avons déjà cité [6] : « Que les évêques, les prêtres, les diacres (mariés) s'abstiennent d'user de leurs droits conjugaux; quant aux autres clercs, qu'on ne les

1. Can. 39. Le troisième concile d'Orléans de 539 emploie à ce propos le mot vague *clerici*, can. 7, Maassen, *Concilia merovingica*, p. 75.

2. Can. 12, Maassen, p. 195.

3. « Ut nullus clericorum a subdiacono et supra, qui uxores in proposito suo adhibere inhibentur, propriae si forte jam habeat misceatur uxori. » Concile d'Orléans de 538, can. 2, Maassen, p. 73. Cf. concile de Tours de 567, can. 20 (19), *Ibid.*, p. 127. Le concile de Mâcon de 583, indique, après les prêtres, les *honoratiores clerici*, sans doute les diacres et les sous-diacres, can. 11, *Ibid.*, p. 158.

4. Concile de Clermont, can. 13 (répète plusieurs fois les mots *presbyteri et diaconi*, sans nommer les *sous-diacres*), Maassen, p. 68; d'Orléans, can. 17, *Ibid.*, p. 91; de Lyon, can. 1, *Ibid.*, p. 154 (ce canon est d'autant plus remarquable qu'il interdit aux clercs majeurs *ab ordine sancto antistitis usque ad subdiaconi gradum*, de recevoir chez eux d'autres femmes que leurs mères, leurs tantes ou leurs sœurs; passant ensuite au célibat des clercs mariés, il ne l'impose plus qu'aux prêtres et aux diacres).

5. Cf. note précédente.

6. Concile de Carthage de 401, can. 2 et 3.

force pas à la continence, mais que chaque église suive à cet égard ses usages propres[1] ». Il est seulement interdit aux sous-diacres de prendre femme après leur ordination. Le droit de se marier n'est reconnu qu'aux lecteurs et aux chantres[2] : décision qui rappelle celle du concile de Vaison de 529[3].

La défense de contracter mariage après la réception des ordres majeurs ne paraît pas avoir été violée pendant la période mérovingienne. Le concile d'Orléans de 533 suppose cependant le cas où un diacre réduit en captivité aurait pris femme; il n'annule pas le mariage illicite, mais suspend le coupable de son office. La formule est telle qu'elle vise évidemment non pas une infraction fréquente à la foi du célibat, mais un fait isolé[4].

Un grand nombre des évêques, des prêtres, des diacres et des sous-diacres étaient mariés; ils se recrutaient en effet, soit parmi les laïques, soit surtout parmi les lecteurs et autres clercs inférieurs auxquels le droit canon accordait formellement la permission de prendre femme[5]. Une fois dans les ordres majeurs, il leur fallait renoncer à tout commerce conjugal; leurs épouses devenaient pour

1. « Placuit episcopos et presbyteros, seu diaconos etiam ab uxoribus abstinere. Cæteros autem clericos ad id non cogi, sed secundum uniuscujusque ecclesiæ consuetudinem observari debere », cap. 11. Jaffé, *Regesta*, n° 2277, Migne, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 934.

2. Cap. 18, *Ibid.*, col. 936.

3. « Cum vero ad ætatem perfectam pervenerint (lectores)... potestas eis ducendi conjugium non negetur. » Can. 1, Maassen, p. 56.

4. « Si quis diaconus in captivitate redactus uxori fuerit copulatus, reversus ab officii omnino ministerio removendus est. » Can. 8, Maassen, *Concilia*, p. 62.

5. Concile de Vaison de 529, can. 1, Maassen, p. 56.

eux des sœurs[1]; ils pouvaient les garder près d'eux, habiter dans la même maison; la chambre et le lit seuls devaient être séparés[2]. Un seul concile mérovingien, le concile de Lyon de 583, exige que les prêtres et les diacres cessent toute relation avec leurs épouses[3]. Mais cette prescription purement locale fut bien vite périmée par l'usage contraire, qui était général dans la Gaule. Sous le nom de « prêtresses », de « diaconesses », de « sous-diaconesses », les femmes des prêtres, des diacres et des sous-diacres demeuraient maîtresses au foyer; elles continuaient à faire le ménage et surveillaient la domesticité, près de laquelle elles prenaient le repos de la nuit[4]. Les épouses des évêques, tout en conservant leur titre de *episcopissa,* se tenaient généralement plus à l'écart de la maison épiscopale[5].

1. « Episcopus conjugem ut sororem habeat. » Concile de, Tours, de 567, can. 12, Maassen, p. 125.

2. « Reliqui presbyteri et diaconi ac subdiaconi vicarii hoc studeant ut mancipiola sua ibi maneant, ubi uxores suæ; illi tamen segregatim solitarii in cella jaceant et orent et dormiant. » Concile de Tours, de 567, can. 20 (19). « Ut sacerdotes sive diaconi cum conjugibus suis non habeant commune lectum et cellolam. » Concile d'Orléans de 541, can. 17. « Non licet presbytero... in uno lecto cum presbytera dormire... nec diacono nec subdiacono. » Concile d'Auxerre, de 585-603, can. 21. Maassen, *Concilia*, p. 127, 91, 181.

3. « Placuit etiam ut si quicumque uxoribus juncti ad diaconatus aut presbyteratus ordinem (il n'est pas question des sous-diacres) quoquo modo pervenerint, non solum lecto, sed etiam frequentatione quotidiana debeat de uxoribus sequestrari. » Can. 1, Maassen, p. 154. Le concile n'est souscrit que par huit évêques.

4. « Nam si inventus fuerit presbiter cum sua presbiteria, aut diaconus cum sua diaconissa, aut subdiaconus cum sua subdiaconissa », etc. Concile de Tours de 567, can. 20 (19), Maassen, p. 168. Cf. note 2.

5. Cf. Concile de Tours de 567, can. 14 (13). « Episcopum episcopiam (episcopam) non habentem nulla sequatur turba mulierum ». Maassen, p. 125. Cf. Grégoire de Tours, *Gloria confessorum*, capp. 76 et 78; *Hist. Francor.*, lib. I, cap. 19; lib. IV, cap. 36. En ce dernier endroit, nous lisons : « Cum diu multoque tempore observatum fuisset

Les relations fréquentes que les clercs mariés entretenaient ainsi avec leurs épouses constituaient pour leur vertu un réel danger. Les chutes n'étaient pas rares, au moins dans les campagnes. La chasteté des évêques était protégée par le voisinage des clercs, qui couchaient régulièrement dans la chambre épiscopale ou dans une chambre contiguë [1]. Les conciles décidèrent pareillement que les clercs dormiraient, à tour de rôle, dans la chambre de l'archiprêtre. Les prêtres ou les diacres éloignés des grands centres étaient seuls, en raison de leur isolement, soustraits à toute surveillance nocturne. Mais chaque infraction à la loi du célibat était frappée d'une peine canonique. Si l'archiprêtre négligeait de dénoncer les coupables à son archidiacre, il tombait lui-même sous le coup des canons; une pénitence d'un mois au pain et à l'eau, ou même une excommunication d'un an, était son châtiment [2].

Le VIII[e] siècle fut une période de crise pour la discipline du célibat ecclésiastique. La moralité du clergé diffère suivant les pays. En Gaule, sous le gouvernement de Charles Martel, elle est visiblement en décadence [3]. En Espagne, le roi Witiza, voulant couvrir ainsi ses propres déportements, abroge tout simplement la loi du célibat ecclésiastique [4]. Les

ab anterioribus pontificibus ut mulier (conjux) domum non ingrederetur ecclesiæ (la maison episcopale), hæc (conjux episcopi) cum puellis etiam in cellula in qua vir beatus quieverat, introibat. »

1. Concile de Tours, de 567, can. 13 (12). Maassen, p. 155; Grégoire de Tours, *Hist Franc.*, lib. VI, cap. 36.

2. *Concil. Turon.* (567), can. 20 (19); cf. *Concil. Autissiodorens.* (585-603), can. 20. Maassen, p. 127-128 et 181.

3. Cf. Bonifacii *Ep.* 49, ad papam Zachariam, Migne, *P. L.*, t. LXXXIX, col. 745.

4. Cf. Jean Ferreras, *Histoire générale d'Espagne,* trad. d'Hermilly, 1742, t. II, p. 419.

conciles eurent ensuite peine à rétablir la sévérité des antiques canons.

Sous le règne des Carolingiens, la discipline s'améliore sensiblement. Dans ses Capitulaires, Charlemagne associe son autorité à celle de l'Église pour faire observer les règles traditionnelles. Les conciles rappellent que les prêtres, les diacres et les sous-diacres mariés — les sous-diacres sont décidément soumis au même régime que les diacres — doivent s'abstenir de tout commerce conjugal, sous peine de déposition [1]. On ne voit pas que la règle qui leur interdisait de contracter mariage après leur ordination ait été violée. On cite cependant à Vienne, en Gaule, le cas d'un diacre qui avait pris femme, en alléguant une dispense obtenue du pape Nicolas Ier (856-867). Le souverain pontife averti s'empressa de démentir cette fausse et scandaleuse allégation [2].

Lorsque vinrent les heures tristes de la décadence carolingienne, notamment en ce xe siècle qu'on a justement appelé un « siècle de fer », la discipline ecclésiastique subit une éclipse générale, et la loi du célibat en particulier se ressentit de l'abaissement moral du clergé. Non seulement les prêtres et les diacres mariés cohabitaient avec leurs épouses; mais ceux même qui jusqu'à leur ordination étaient restés célibataires prenaient femme, malgré les canons, et vivaient ainsi dans une sorte de concubinage, selon l'expression du temps [3]. Apprenant que ce mal sé-

1. Concile de Worms, de 868, can. 9, Mansi, *Concilia*, t. XV, col. 871. Cf. Kober, *Deposition und Degradation*, Tübingen, 1867, p. 708-709.

2. Mansi, *Concilia*, t. XV, col. 449.

3. Les concubines étaient en quelque sorte des épouses de second rang, des femmes qui n'avaient pas les mêmes droits que les *uxores* proprement dites. Voir du Cange, au mot *Concubina*.

vissait en Germanie, le pape Léon VII (936-939) déclare « lamentable que des prêtres osent ainsi se marier publiquement [1] ». André, abbé de Vallombreuse, atteste que la Lombardie offrait un peu plus tard un spectacle semblable. « On voit, dit-il, des prêtres vagabonder avec des chiens ou des faucons ; les autres tiennent des tavernes ou des banques ; presque tous vivent avec leurs épouses ou des femmes moins respectables [2]. » Selon Bonizo, évêque de Sutri, le mal gagnait peu à peu toutes les provinces, et atteignait même l'épiscopat. « Ce ne sont plus seulement les ministres de second ordre, les prêtres et les lévites, nous dit-il, mais encore les évêques eux-mêmes qui çà et là vivent dans le mariage, *concubinati*, et cela est devenu si commun que le déshonneur attaché à une telle conduite est en quelque sorte aboli [3]. » La Gaule n'était guère plus respectueuse de la loi du célibat. En Normandie, par exemple, on vit plusieurs archevêques de Rouen se déshonorer par leur conduite scandaleuse. Robert (989-1037), fils de Richard Ier, s'autorisait de son titre de comte d'Évreux, pour épouser Herlève, dont il eut trois enfants, Richard, Raoul et Guillaume [4]. Sous un tel archevêque on devine quelle pouvait être la conduite du clergé inférieur.

Mais ce n'était pas seulement les églises particu-

1. Mansi, *Concilia*, t. XVIII, col. 379.

2. *Vita sancti Arialdi*, cap. 1, n. 7, dans *Acta SS*, junii, t. VII, p. 252.

3. « Infirmabantur et cetera membra in tantum ut non solum altaris ministri secundi ordinis, sacerdotes et levitæ, sed ipsi pontifices sparsim concubinati haberentur, ut ipse usus aboleret infamiam. » *Liber tertius ad Amicum*, Migne, *P. L.*, CL, col. 813.

4. « Conjugem nomine Herlevam, ut comes, habuit, ex qua tres filios... genuit. » Orderic Vital, *Hist. eccles.*, lib. V, cap. 12, Migne, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 403. Cf. *Acta archiepiscop. Rotomagensium*, Migne, *P. L.*, t. CXLVII, col. 277.

lières qui avaient à souffrir de l'inobservation de la loi du célibat ecclésiastique; Rome même, la mère des églises, était en proie au même désordre : c'est un pape qui le constate. Après avoir noté que le commun des clercs, « prêtres et diacres, s'abandonnant à une licence effrénée, prenaient femme comme les laïques, et avaient des enfants auxquels ils léguaient leurs biens (les biens de l'Église), » il fait observer que « quelques évêques, perdant toute honte, cohabitaient avec leurs épouses », et il ajoute : « Cette horrible et exécrable coutume pousse ses racines surtout dans la Ville éternelle [1] ».

Le mal, devenu presque universel, paraissait irréparable. Mais Dieu, comme parle Bossuet, ne manqua pas à son Église; il suscita une série de grands papes qui proportionnèrent les remèdes aux maux ; ce sont notamment Léon IX, Grégoire VII, Urbain II et Calixte II. Léon IX, dès le début de son pontificat au concile de Rome de 1050 [2], Grégoire VII en 1074 [3], et Urbain II en 1089 [4], s'élevèrent avec vigueur contre les violateurs du célibat ; ils ne se contentèrent plus de suspendre les coupables de leurs fonctions, ils invitèrent le peuple à déserter les églises où les prêtres incontinents auraient l'audace d'exercer leur ministère pastoral [5]. Les épouses et

1. « Et hæc pessima et exsecranda consuetudo intra Urbem maxime pullulabat. » Victor III, *Dialogorum lib. tertius*, Migne, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1002-1003.

2. Bonizo, *Ad amicum*, dans Watterich, *Pontificum romanorum Vitae*, t. I, p. 102 et 103.

3. Concile romain de 1074, can. 11 à 20, Mansi, *Concilia*, t. XX, col. 413 seq.

4. Concile de Melfi, can. 12, Mansi, *Concilia*, t. XX, col. 724.

5. Décision de Léon IX, *Bonizo ad Amicum*, Watterich, t. I, p. 103; décision de Grégoire VII, *Ibid.*, p. 361. Cf. Mansi, *Concilia*, t. XX, col. 494.

les concubines des clercs majeurs tombèrent elles-mêmes sous le coup de graves pénalités, si elles s'obstinaient à demeurer dans la maison de leurs complices; on reconnut aux seigneurs des terres où elles vivaient le droit de les réduire en servage [1] : mesure passagère sans doute, mais que les papes crurent nécessaire de prendre pour montrer aux plus aveugles l'importance de la loi du célibat des prêtres. Ce décret marque, en outre, un grave changement dans la discipline ecclésiastique. Jusqu'alors on avait considéré comme valide le mariage contracté illicitement par les clercs supérieurs. Les papes ne le déclarent pas encore absolument nul, mais ils le traitent à peu près comme tel. Le jour est proche où l'admission aux ordres majeurs formera un empêchement dirimant au mariage.

Grégoire VII, qui faisait sentir à toute la chrétienté la puissance de son bras, envoya des légats en Italie, en France et en Allemagne, pour communiquer aux évêques les décisions de l'Église romaine et en presser l'exécution [2]. Toutes les églises ne se prêtèrent pas, avec une égale docilité, à ses desseins. Quelques-unes cependant les accueillirent favorablement, ou même les avaient prévenus, en prenant l'initiative d'une réforme. Dès la fin du x[e] siècle, saint Dunstan, archevêque de Cantorbéry, avait essayé d'arrêter le torrent du mal [3]. Le concile tenu à Bourges en

1. Concile de Melfi, can. 12. Léon IX avait déjà décidé « in plenaria synodo (1049) ut romanorum presbyterorum concubinæ ex tunc et deinceps Lateranensi palatio adjudicarentur ancillæ ». Bernoldi *Chronicon*, Migne, *L. P.*, t. CXLIII, col. 252.

2. Cf. Lambertus Hersfeldensis, dans *Mon. Germ. SS.*, t. V, p. 217; Watterich, *ouvr. cit.*, t. I, p. 363.

3. « Dunstanus, archiep. Cantuariæ et Primas totius Britanniæ, coacto generali concilio, statuit videlicet ut canonici omnes pres-

1 031 ordonnait, en vertu des canons, que les prêtres et les diacres rompissent toute relation avec leurs femmes ou leurs concubines, et décidait que ceux qui refuseraient de le faire seraient dégradés et ne pourraient plus remplir à l'église d'autre office que celui de lecteurs ou de chantres. Les sous-diacres eux-mêmes, qui en certains endroits continuaient à être exceptés de la loi du célibat, devaient, s'ils étaient mariés, renvoyer leurs femmes [1] ; désormais ne seraient plus admis au sous-diaconat que les clercs qui s'engageraient à n'avoir ni femme ni concubine [2]. Les évêques de la province de Rouen prenaient en 1063 et 1064 des mesures analogues, bien qu'un peu moins sévères ; ils interdirent aux prêtres et aux diacres des campagnes de contracter mariage ; en cas d'infraction à la loi, les coupables devaient renvoyer leurs femmes ; défense à tout clerc canonique de prendre femme ; un prêtre ou un diacre qui se marierait devrait renvoyer sa complice ; on ne contraignait pas, on exhortait seulement les clercs inférieurs à se soumettre à la même discipline [3]. D'après ces

byteri omnes, diaconi et subdiaconi omnes, aut caste viverent aut ecclesias quas tenebant una cum rebus ad eos pertinentibus perderent. » *Vita S. Oswaldi*, cap. 2, n. 7, *Acta SS.*, februar., t. III, p. 753.

1. Can. 5 et 6, dans Mansi, t. XIX, col. 503.

2. « Ut episcopi nullam amplius ad subdiaconatus gradum ordinarent, nisi in præsentia episcopi ante altare sedis Deo promittant numquam se habiturum uxorem neque concubinam. Et si tunc eam habuerit, mox ei abrenuntiet, quod lingua Francorum *gurpire* dicimus. » Can. 6, *Ibid.*

3. « Sancitum est de villanis atque diaconibus ut nullus abinde uxorem vel concubinam... duceret ; qui vero a tempore concilii Rotomagensis (tenu en 1063) duxerat, perderet. Est etiam decretum ibidem ut nullus canonicorum a clero in antea uxorem acciperet ; qui vero acceperat omnino amiteret, siquidem presbiter vel diaconus esset. Ceteris vero minorum ordinum non auferentur violenter, sed si posset fieri sermone et precibus exhibitis diligenter. » Concile de Lisieux de 1064, canons 2 et 3, publiés par Léopold Delisle, dans *Journal des Savants*, août 1901, p. 517.

décrets, la loi du célibat n'était pas absolument obligatoire pour les sous-diacres, et, ce qui est plus surprenant, les prêtres ou diacres qui avaient contracté mariage avant le concile de 1063 n'étaient pas tenus de renvoyer leurs épouses. C'était là sans doute une mesure de condescendance destinée à ménager la transition entre le désordre régnant et l'ordre nouveau. Le concile tenu à Rouen en 1072, sous Jean d'Avranches, rappelle ces prescriptions sans les modifier [1]. Le concile de Winchester de 1076, présidé par Lanfranc, et le concile de Gran en 1114 adoptèrent les mêmes mesures disciplinaires [2].

Mais la réforme rencontra en certains endroits une violente résistance. Tout motif était bon aux clercs mariés pour justifier leur incontinence. Les uns en appelaient aux textes de l'Écriture sainte, à la conduite des prêtres de l'ancienne loi, à l'autorisation du Sauveur et des Apôtres [3]; d'autres alléguaient l'exemple du clergé grec, qui vivait canoniquement dans le mariage [4]; les prêtres et les diacres mariés de la Lombardie prétendaient que leur état était un privilège de l'église de saint Ambroise, laquelle n'avait point à se régler sur l'Église ro-

1. Orderic Vital, *Hist., eccles.* lib. IV, cap. 15, Migne, *P.L.*, t. CLXXXVIII, col. 342.

2. « Decretum est ut nullus canonicus uxorem habeat; sacerdotum vero in castellis vel in vicis habitantum habentes uxores non cogantur ut dimittant, non habentes interdicantur ut habeant. » Concile de Winchester, Mansi, *Concilia*, t. XX, col. 459. Cf. Concile de Gran, can. 31 et 32, Mansi, *Concilia*, t. XXI, col. 105-106; Hefelé, *Histoire des Conciles*, trad. Delarc, t. VII, p. 128-129.

3. « Non omnes capiunt hoc verbum, qui potest capere capiat. » Matth., XIX, 11-12. « Melius est nubere quam uri. » I *Corinth.*, VII, 9. Cf. Lambertus Hersfeldensis, *Mon. Germ. SS.*, t. V, p. 217; Watterich, *ouv. cit.*, t. I, p. 363.

4. Grégoire VII fulmine contre ceux qui en appellent à Sozomène. Concile de 1074, can. 12, *loc. cit.*, col. 415.

maine [1]; d'autres enfin — et c'était le plus grand nombre — invoquaient la faiblesse de la nature humaine et se plaignaient que les papes et les évêques voulussent les condamner à mener une vie d'anges, *ritu angelorum* [2]; les membres du synode de Paris de 1074 déclarèrent, presque à l'unanimité, que la loi du célibat était insupportable et par conséquent déraisonnable [3]. Divers traités de Pierre Damien [4], la curieuse polémique *De cœlibatu sacerdotum* qui s'éleva, en 1079, entre le prêtre Alboin et Bernold de Constance [5], l'*Apologia* que Sigebert de Gembloux écrivit contre ceux qui attaquaient les messes célébrées par les prêtres mariés [6], témoignent que les réformateurs avaient affaire à de nombreux et hardis adversaires.

Il fallait pourtant que le dernier mot restât au droit canon. La papauté renouvela sans relâche [7] ses censures contre les clercs coupables, et non seulement elle exigea que les prêtres, les diacres et les

1. Pierre Damien, *Opuscul.* V, Migne, *P. L.*, t. CXLV, col. 90. Cf. Hefelé, *Histoire des Conciles*, t. VI, p. 371.

2. « Hominem plane hæreticum et vesani dogmatis esse (Gregorum VII), qui... violenta exactione homines vivere cogeret ritu angelorum, et dum consuetum cursum naturæ negaret, fornicationi frena laxaret », etc. Lambertus Hersfeldensis, *Mon. Germ. SS.*, t. V, p. 217; Watterich, *ouv. cit.*, t. I, p. 363.

3. « Parisiis congregato concilio, omnes fere tam episcopi quam abbates et clerici censerent domni Apostolici Hildebrandi jussioni non esse parendum, dicentes falsoque asseverantes importabilia ejus esse præcepta, ideoque irrationabilia. » Mansi, *Concilia*, t. XX, col. 437.

4. Notamment l'*Opuscule* XVII, intitulé *De Cœlibatu sacerdotum*, Migne, *P. L.*, t. CXLV, col. 382 seq.

5. Migne, *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1079 seq.

6. Cf. Bibliothèque de Fabricius, p. 114; *Histoire littéraire de la France*, t. IX, p. 556.

7. Cf. les canons 9, 10 et 25 du concile de Clermont, présidé par Urbain II en 1095, Mansi, *Concilia*, t. XX, col. 817 seq.; can. 5 du concile de Reims, présidé par Calixte II en 1119, *Ibid.*, t. XXI, col. 236.

sous-diacres mariés cessassent toute relation avec leurs concubines ou leurs femmes légitimes, mais elle finit par déclarer que les mariages contractés par les sous-diacres et les clercs supérieurs après leur ordination, seraient nuls dorénavant : *contracta quoque matrimonia ab hujusmodi personis disjungi... judicamus*. Cette décision est l'œuvre du pape Calixte II, au concile de Latran de 1123 [1]. Le texte n'est peut-être pas d'une parfaite clarté; mais le sens n'en est pas douteux et ne le fut pour personne au XII[e] siècle. Il courut un dicton rimé qui fait voir que les contemporains de Calixte II ne s'y trompèrent pas :

O bone Calixte, mundus totus perodit te.
Quondam presbyteri poterant uxoribus uti.
Hoc des truxisti postquam tu papa fuisti [2].

Avant Calixte le commerce conjugal était interdit aux prêtres ; ce qui lui appartient en propre dans la réforme, c'est la déclaration de nullité du mariage contracté par les clercs majeurs.

La législation du célibat ecclésiastique est désormais fixée dans l'Église latine ; elle ne changera plus au cours des âges. Le concile de Latran en 1139 [3], les synodes de Pise en 1135 [4], de Reims en 1148 [5], la scolastique en la personne de saint Thomas [6], le concile de Trente [7] au nom de l'Église universelle, ne feront guère que répéter le décret de Calixte II.

1. Canons 3 et 21, Mansi, *Concilia*, t. XXI, col. 282-286.
2. Cité par Anton et August Theiner, qui n'indiquent pas leur source, *Die Einführung der erzwangenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen*, t. II, p. 199, note 2; cf. note 1.
3. Can. 9, Mansi, *Concilia*, t. XXI, col. 527.
4. Can. 1, *Ibid.*, t. XXI, col. 489.
5. Can. 7, *Ibid.*, t. XXI, col. 715.
6. *Tertia pars*, Quest. LIII, art. 3.
7. *Sessio* XXIV, can. 9.

Il restait à en assurer l'exécution. Pendant de longues années l'œuvre fut d'une difficulté inouïe. Au XIII[e] siècle, cependant, les prêtres qui vivaient dans le concubinage ne formaient plus qu'une exception. Pour voir le chemin parcouru par la réforme, il suffit de comparer la situation du clergé d'un diocèse donné, le diocèse de Rouen par exemple, à l'époque où Calixte II portait ses décrets et, cent cinquante ans plus tard, sous l'épiscopat d'Eudes Rigaud[1]. Le progrès de la discipline suivit à peu près la même marche dans le reste de l'Église latine. Mais au XIV[e] et au XV[e] siècle, la loi du célibat subit une nouvelle décadence. Il fallut le grand effort tenté par le concile de Trente (1545-1563) pour ramener le clergé à l'observation de la continence canonique. L'institution ou, si l'on veut, le fonctionnement régulier des séminaires, qui date de cette époque, est le moyen le plus efficace qu'on ait encore trouvé de former par un sérieux apprentissage les futurs prêtres à la pratique de leurs devoirs et notamment à la pratique de la chasteté.

1. En 1119, l'archevêque Geffroy, ayant voulu imposer aux prêtres mariés de son diocèse la loi du célibat, fut hué dans sa cathédrale; il y eut même à cette occasion des scènes de pugilat. Orderic Vital, *Hist. eccles.*, lib. XII, cap. 13, Migne, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 887. Dans le concile que le même archevêque tint en 1128, sous la présidence du légat Mathieu, évêque d'Albano, et où furent renouvelés les décrets de Calixte II : « ut nullus presbiter uxorem habeat », les choses se passèrent déjà plus convenablement. Orderic Vital, *loc., cit.*, cap. 23, col. 921. Sur la situation du clergé rouennais dans la seconde moitié du XIII[e] siècle, voir le *Regestrum Visitationum* d'Eudes Rigaud, édité par Bonnin, Rouen, 1852.

LES
ÉLECTIONS ÉPISCOPALES
SOUS LES MÉROVINGIENS

LES ÉLECTIONS ÉPISCOPALES

SOUS LES MÉROVINGIENS

Le sujet que nous abordons a déjà été traité avec une autorité et une compétence que nous nous plaisons à reconnaître, en Allemagne par M. le docteur Hauck[1], et en France par Fustel de Coulanges[2]. Il peut donc paraître téméraire d'oser le reprendre en sous-œuvre après des savants de telle marque. Mais il nous a semblé que tous les aspects de la question n'avaient pas été étudiés avec un égal soin. Fustel de Coulanges, par exemple, a surtout envisagé et mis en relief la part du roi dans les élections épiscopales. Sa théorie du droit royal mérovingien n'est d'ailleurs pas à l'abri de toute critique. Il lui est arrivé de prendre les abus du pouvoir pour l'exercice d'un droit. A l'en croire, les empiétements de la monarchie mérovingienne auraient fini par ré-

1. *Die Bischofswahlen unter den Merovingern*, Erlangen, 1883.
2. *La Monarchie franque*, Paris, 1888, p. 523-566. Cf. Imbart de la Tour, *Les Élections épiscopales dans l'Église de France du IXe au XIIe siècle*, Paris, 1891; Loening, *Das Kirchenrecht in Reiche der Merovinger*, Strassburg, 1878, p. 174 et suiv.; Waitz, *Die Deutsche Verfassungsgeschichte*, 2e édit., Kiel, 1870, t. II, p. 392 et suiv.

duire à peu près à néant non seulement l'intervention, mais encore les droits du clergé et du peuple dans les élections des évêques. Après avoir discuté les textes des conciles, des historiens, des hagiographes, et les formules palatines de l'époque, il énonce ainsi ses conclusions : « La vieille règle canonique, qui voulait que l'évêque ne fût institué que par la consécration du métropolitain, restait théoriquement hors d'atteinte; seulement, c'était le roi qui donnait au métropolitain l'ordre de consacrer. L'autre règle, qui voulait que le clergé et le peuple de la cité fussent consultés et indiquassent leur choix, restait écrite dans les canons de l'Église et n'était pas contestée officiellement par l'État; on l'appliquait même assez souvent; seulement, cette élection pouvait avoir lieu après que le roi avait désigné l'homme de son choix; et si elle se faisait sans cette désignation, elle n'aboutissait qu'à une sorte de présentation dont le roi était juge. La lettre d'accord, *consensus,* lui était envoyée. Cette lettre n'était au fond qu'une simple *suggestio,* une proposition, moins encore, une demande, *petitio,* une supplique, *preces.* Le roi pouvait à son gré l'accepter ou la rejeter. C'était proprement son *decretum* qui faisait l'évêque[1]. »

Ne croirait-on pas qu'aux yeux de l'historien de *la Monarchie franque,* le *decretum* royal ait non seulement primé, mais encore aboli les droits des électeurs ou même des consécrateurs des évêques? La façon dont il s'exprime fait même penser que ces empiétements de la royauté (à supposer qu'ils fussent aussi réels qu'il le dit) constituaient un vé-

1. *La Monarchie franque,* p. 557-558.

ritable droit. Que Fustel de Coulanges n'ait pas toujours établi une distinction suffisante entre le fait et le droit ou la légalité, c'est ce qui est visible, notamment dans son récit de la nomination d'Émérius à l'évêché de Saintes [1]. Nul doute que Clotaire Ier n'ait violé les lois de l'Église dans cette affaire. On comprend que les évêques de la province de Bordeaux aient tenté d'annuler la nomination d'Émérius. Le roi Charibert s'opposa à cette œuvre de réparation et châtia même les évêques qui avaient osé l'entreprendre. « Il vengea ainsi l'injure faite au prince », nous dit Grégoire de Tours; textuellement : *et sic principis est ultus injuriam,* ou *est ulta injuria* [2]. Il nous semble que traduire, comme l'a fait Fustel de Coulanges, « injuriam principis » par « l'oubli des droits du roi », c'est confondre le fait avec le droit et faire au texte une violence gratuite.

L'historien de *la Monarchie franque* a commis encore une autre confusion non moins grave, en ne distinguant pas les époques. La royauté mérovingienne a eu, comme toute chose ici-bas, son accroissement, son apogée, sa décadence. Ce qui est vrai de ses commencements peut ne l'être plus d'un autre âge. Il est juste de reconnaître que la première moitié du VIe siècle fut une période de transition et de tâtonnements. La lumière se fit peu à peu, et ce ne fut qu'au concile d'Orléans de 549 que la législation ecclésiastique fit à la royauté sa part. Sans doute, des souverains tels que Clotaire Ier ne reconnurent jamais d'autre loi que leur volonté propre ou leur caprice, mais il y en eut d'autres qui se montrèrent

1. *La Monarchie franque*, p. 552-553.
2. *Hist. Francor.*, lib. IV, cap. 26.

plus respectueux des droits et des canons de l'Église. Il vint un temps où les faits furent en général conformes à la légalité, et cette période correspond justement à l'apogée de la monarchie franque. S'il y eut des princes qui représentèrent dignement la dynastie mérovingienne, ce furent sûrement Clotaire II et Dagobert Ier. Or, il est remarquable que sous leur gouvernement on ne signale aucune nomination épiscopale qui soit entachée d'illégalité. Leur règne marque le triomphe du droit canon, devenu partie intégrante du droit civil depuis le concile de Paris de 614. C'était là un point digne d'être noté. Il fallait même, ce nous semble, y insister, si l'on voulait donner une idée juste de la politique des rois mérovingiens en matière d'élection épiscopale. C'est le moment précis qu'il fallait choisir pour montrer quels étaient les rapports entre l'Église et l'État. Plus tôt, c'est la lutte entre les deux pouvoirs ; plus tard, c'est la décadence, toujours accompagnée de quelque désordre. Faute de faire cette distinction qui s'impose, Fustel de Coulanges, tout en accumulant les textes, a embrouillé la question au lieu de l'élucider. Une fois de plus il a prouvé que, s'il y a un art de mettre les documents dans un ordre qui les éclaire, il y a aussi une manière de les grouper qui en altère la valeur ou en change la portée.

Le docteur Hauck expose, avec une exactitude et une hauteur de vues beaucoup plus remarquables, la théorie et la pratique des élections épiscopales aux temps mérovingiens. Il y a même lieu de s'étonner que Fustel de Coulanges n'ait pas mis son étude à profit. Pour nous, il nous arrivera d'y faire de larges emprunts. Certains documents de quelque impor-

tance que l'auteur a négligés ou ignorés nous permettront seulement de compléter, voire de modifier ses conclusions.

*
* *

Avant la domination des Francs, il était d'usage en Gaule que les élections épiscopales se fissent par le clergé et le peuple de la cité, conformément à ce principe préconisé par saint Léon le Grand et inséré dans le *Missale Francorum :* « Celui qui doit commander à tous doit être élu par tous[1]. »

Les évêques et le métropolitain n'étaient pas étrangers à l'élection. Avisé de la vacance d'un siège, le métropolitain ou, à son défaut, l'un des évêques comprovinciaux, comme on disait alors, envoyait un visiteur chargé de surveiller les opérations électorales ; et c'est ce visiteur qui contresignait le procès verbal de l'élection dressé par le clergé et par le peuple. Le procès verbal s'appelait officiellement *decretum,* et dans le langage usuel *consensus*.

Souvent il arrivait que les évêques de la province présidaient l'élection et la dirigeaient.

L'usage et la liturgie exigeaient que le métropolitain ne procédât au sacre de l'élu qu'après avoir consulté publiquement les assistants, qui répondaient par l'acclamation : *Dignus est*[2].

On ne remarque en Gaule aucune intervention du

1. « Qui praefuturus est omnibus, ab omnibus eligatur. » Jaffé, *Regesta*, 407, Migne, *P. L.*, t. LIV, p. 628.
2. Sur tout ceci, cf. notre article : *Les élections épiscopales sous les Mérovingiens*, dans *Revue des quest. histor.*, avril 1898, p. 323-332.

pouvoir impérial dans les nominations épiscopales. Cependant les principaux sièges de l'empire n'étaient pas pourvus sans l'agrément du souverain. L'élection de l'évêque de Rome, notamment, devait être régulièrement soumise à la ratification de l'empereur. Les actes officiels emploient alors ces mots techniques du droit canon et de la chancellerie, *consensus plebis, praeceptio regia*, qui seront adoptés en Gaule par la royauté mérovingienne[1]. C'est dans ces termes et sous cet aspect que se présentait le problème des rapports de l'Église et de l'État dans les élections épiscopales, lorsque Clovis fonda la monarchie franque.

Ce conquérant, qui fut aussi un grand organisateur de la victoire, entendait bien demeurer maître absolu dans son royaume et y jouir de toutes les prérogatives attachées à la souveraineté. Mais une prudence consommée régla toutes ses relations avec le clergé, et l'on ne voit pas qu'il soit intervenu d'une façon directe, au détriment des lois canoniques, dans les affaires de l'Église. Il se borna à poser discrètement, par quelques actes d'autorité, le principe de cette intervention.

La part qu'il prit à l'élection d'Euspice de Verdun, d'Eptadius d'Auxerre et de Waast d'Arras n'est guère significative[2]. Mais ce fut sur son désir formel que l'évêque de Reims ordonna prêtre un certain Claudius, qui fut plus tard (et pour cause) destitué de ses fonctions. Les évêques Léon de Sens, Héraclius de Paris et Théodose d'Auxerre protestèrent contre

1. Cf. le récit de l'élection de saint Grégoire le Grand, par Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, lib. X, cap. 1.
2. Cf. *Revue des quest. historiq.*, avril 1898, p. 333-334.

cette ordination sacerdotale, qu'ils estimaient anticanonique, comme entachée de corruption. Remi ne put se défendre d'avoir agi sous l'inspiration de la volonté royale. Il essaie d'abord de justifier sa conduite par la nécessité politique. Comment ne pas céder aux désirs d'un « roi illustre, du défenseur de la foi catholique, du protecteur de la patrie, du vainqueur des gentils » ? Puis, se retournant contre ses accusateurs, il leur reproche d'oublier que leur élévation a la même origine, et qu'ils doivent au même prince leur dignité épiscopale : « Tanto in me prorupistis felle commoti, ut nec *episcopatus vestri* detuleritis auctori[1]. » Si cette phrase n'implique pas absolument que Clovis ait désigné d'une façon personnelle et directe les évêques de Sens, de Paris et d'Auxerre, il est du moins permis d'en conclure qu'il ne fut pas étranger à leur nomination.

Le concile d'Orléans de 511 offrit à Clovis une occasion unique d'affirmer ses prétentions en matière religieuse. C'est par son ordre que cette assemblée plénière se réunit. Il rédigea même certaines propositions sur lesquelles les évêques eurent à se prononcer. Le canon quatrième, qui interdit à tout séculier d'entrer dans la cléricature sans l'ordre du roi ou la volonté du comte, est évidemment dû à son inspiration. Les évêques s'empressèrent d'ajouter que les fils des clercs seraient dispensés de cette obligation, à laquelle leurs parents ou leurs aïeux auraient déjà été assujettis[2]. La simple rédaction de

1. Remigii *Ep.*, ap. *Hist. des G.*, IV, 52. Loening (*Das Kirchenrecht in Reiche der Merovinger*, p. 175, note) nous paraît forcer un peu le sens de ce texte.

2. « De ordinationibus clericorum id observandum esse censuimus, ut nullus saecularium ad clericatus officium praesumatur *nisi au*

ce canon met en lumière l'attitude respective et les revendications contraires des deux pouvoirs. Si Clovis eût réclamé le droit de participer sous une forme quelconque aux élections épiscopales, il semble que les canons du concile eussent conservé la trace des discussions que cette prétention aurait provoquées [1]. Rien, par conséquent, n'indique que le fondateur de la monarchie franque ait voulu changer le droit existant, ou du moins la législation existante. Les faits que nous avons signalés ont cependant leur signification, et il est incontestable que Clovis avait l'intention de la leur donner. Par là il faisait sentir à l'Église qu'en matière d'élection épiscopale, comme en toutes celles où les intérêts de l'État étaient engagés, l'autorité royale ne pouvait être considérée comme une quantité négligeable. La question était grave ; Clovis la pose, ses successeurs la résoudront.

*
* *

En regard de la prudence et de la modération qui caractérisent la politique religieuse de Clovis, ce qui distingue particulièrement la conduite de ses successeurs immédiats, c'est l'audace et la violence. Le

cum regis jussione aut cum judicis voluntate: ita ut filii clericorum, id est patrum, avorum ac proavorum, quos supradicto ordine parentum constat observatione subjunctos, in episcoporum potestate ac districtione consistant. » Maassen, *Concilia Meroving.*, p. 4.

1. On voit encore, par le canon 7, comment les évêques entendaient arracher les abbés, les prêtres et tous les clercs à la dépendance de la cour : « Abbatibus, presbyteris, omnique clero vel in religionis professione viventibus sine discussione vel commendatione episcoporum pro petendis beneficiis ad domnos venire non liceat. » Maassen, *Ibid.*

fondateur de la monarchie franque avait dû, pour poser les bases d'un gouvernement solide, tenir compte des usages existants, et ménager le pouvoir épiscopal, indépendant ou même rival du sien. Mais ses fils, héritiers d'une puissance fortement établie, ne voulurent plus reconnaître d'autorité qui limitât leur autorité. S'ils n'absorbèrent pas toute la puissance de l'Église, c'est qu'ils rencontrèrent dans l'épiscopat une force qui arrêta leurs empiétements. L'histoire de leur politique religieuse est, sauf exceptions que nous signalerons en leur temps, l'histoire de leur lutte contre le droit canonique.

Le gouvernement de Clodomir dura peu († 524). Grégoire ne nous signale sous son règne qu'une seule ordination épiscopale : c'est celle d'Ommatius, qui succéda à Dinifius sur le siège de Tours. Mais il est remarquable que cette ordination eut lieu sur l'ordre du roi [1]. Cet ordre intervint-il après l'élection canonique? Grégoire néglige de nous le dire. On aurait tort cependant de le nier. Le laconisme de la phrase explique l'omission de l'historien, qui ne pouvait prévoir les exigences de notre curiosité [2]. En général, quand Grégoire de Tours marque d'un simple trait une élection épiscopale, il se borne à signaler l'intervention du prince régnant. Cela, sans doute, lui paraissait caractéristique. Mais quand il entre dans quelques détails sur la procédure qui a précédé l'ordination, on aperçoit ordinairement l'œuvre collective du peuple et du clergé local, ou même des évêques de la province.

1. *Hist. Franc.*, lib. III, cap. 17.

2. Hauck (*Die Bischofswahlen*, p. 15) est cependant d'un avis contraire.

Pénétrons avec lui, par exemple, sur le domaine de Thierry Ier, qui comprend l'est et une partie considérable du sud de la Gaule[1]. Grégoire, qui était d'origine arverne, s'intéresse particulièrement au siège épiscopal de Clermont. Il nous apprend donc qu'à la mort d'Eufrasius (515), le peuple élut, pour le remplacer, l'évêque de Rodez, Quintianus, que les Goths avaient chassé de son diocèse. Mais l'ambition d'un prêtre, nommé Apollinaire, suspendit l'effet de cette élection. Les sœurs et l'épouse d'Apollinaire circonvinrent Quintianus, qui n'aspirait qu'au repos, et le supplièrent de renoncer au siège de Clermont, en faveur de leur parent. Ce désistement obtenu, elles envoient à la cour Apollinaire, chargé de présents. Thierry se laissa circonvenir, et Apollinaire fut ordonné évêque. Quatre mois plus tard, il mourait. Thierry jeta alors les yeux sur Quintianus. « C'est par amour pour nous, dit-il, que cet homme a été chassé de son diocèse. Qu'on l'établisse sur le siège de Clermont. » Ses envoyés convoquèrent alors les évêques de la province et le peuple de la cité, qui s'empressèrent de combler le désir du prince[2]. Ainsi, cinq ans seulement après la mort de Clovis, la royauté intervient directement dans les nominations épiscopales, et le clergé et le peuple n'ont pas l'air de s'en étonner.

Cela est plus frappant encore dans la nomination du successeur de Quintianus : « Quintianus étant

1. Grégoire de Tours (*loc. cit.;* cf. lib. X, cap. 31) raconte que « Theodorus et Proculus episcopi qui de partibus Burgundiae advenerant, *ordinante Chrotechilde regina,* tribus annis Turonicam rexerunt ecclesiam ». De ce récit sommaire faut-il conclure que les Tourangeaux ne furent pas consultés pour cette translation?

2. *Hist. Fr.*, lib. III, cap. 2.

mort, écrit Grégoire de Tours dans son *Histoire des Francs,* saint Gall le remplaça par la faveur du roi. » Si l'on s'en tenait à ce récit sommaire [1], on pourrait croire que le peuple de Clermont se désintéressait complètement des élections épiscopales. Mais Grégoire de Tours lui-même nous montre ailleurs qu'il n'en était pas ainsi et que, si la volonté royale prévalut, une partie au moins des Clermontois présentaient à Thierry un autre candidat. Ouvrons la vie de saint Gall. Celui-ci avait vécu quelque temps à la cour de Thierry, qui le chérissait particulièrement. Mais lors du décès de Quintianus, il séjournait à Clermont. Les Clermontois se réunirent chez son oncle, le prêtre Impetratus, et après avoir examiné les titres des divers candidats qui avaient chance de monter sur le siège épiscopal, ils se retirèrent sans avoir pris aucune décision. Sous le coup d'une inspiration divine, écrit Grégoire de Tours, Gall dit alors à l'un des clercs qui sortaient de la séance : « Qu'est-ce que ces va-et-vient et toutes ces discussions? C'est moi qui serai évêque. » Étonné de cette prédiction, le clerc (qui était peut-être partisan d'une autre candidature) s'emporta contre Gall et le couvrit d'injures. On ne nous dit pas si le nom de Gall avait été prononcé dans l'assemblée électorale. Mais son oncle Impetratus, en homme avisé, lui donna le conseil d'aller annoncer au roi la mort de Quintianus et les débats qui s'ensuivirent. « Peut-être, ajouta-t-il, le Seigneur lui suggérera-t-il la pensée de vous confé-

1. « Sanctus Gallus in ejus cathedram *rege opitulante* substitutus est. » *Hist. Fr.*, lib. IV, cap. 5. Fustel de Coulanges (*La Monarchie franque*, p. 549) se borne à citer ce texte. Il importait, ce nous semble, de le compléter par le récit du *Vitae Patrum.*

rer l'épiscopat. » Gall avait à peine paru à la cour, qu'on apprit la mort d'Aprunculus, évêque de Trèves. Les clercs de cette ville, qui connaissaient les mérites de Gall, le demandèrent aussitôt à Thierry pour évêque. Mais le roi répondit : « Cherchez-en un autre; quant à ce diacre, je le destine à un autre siège. » Alors ils portèrent leur choix sur Nicétius, que Thierry avait pareillement en grande estime. Le roi s'empressa de ratifier cette élection [1]. Mais en même temps arrivaient de Clermont des clercs chargés de proposer à Thierry le candidat qui avait obtenu le *consensus* des électeurs. De nombreux présents appuyaient la requête. Le roi, pour toute réponse, se contenta de leur dire qu'ils auraient Gall pour évêque. Gall, nous l'avons dit, n'était encore que diacre. A l'occasion de son ordination sacerdotale, Thierry donna un grand dîner en l'honneur du futur évêque et le renvoya à Clermont, où il fut chaleureusement accueilli et solennellement sacré [2].

Vingt ans plus tard, en 553, la succession de Gall donna lieu à un conflit analogue entre les électeurs et la royauté. Le clergé de la cité se prononça en faveur

1. Sur cette élection de Nicétius, Fustel de Coulanges ne cite encore (*loc. cit.*) que le texte du *Vitae Patrum*, XVII, 1 : « Decedente Treviricae urbis sacerdote, Theodericus Nicetium ad episcopatum jussit accersiri. Cumque dato consensu populi ac decreto regis ad ordinandum... adducebatur », et il en conclut que dans cette élection « la volonté du roi vient d'abord ». Le texte du *Vitae Patrum* (VI, 3) que nous citons donne une impression différente. On y voit que le clergé prend l'initiative de l'élection : « Congregati clerici civitatis illius, ad Theodoricum regem sanctum Gallum petebant episcopum. Quibus ille ait : Abscedite et alium requirite.., Tunc eligentes sanctum Nicetium episcopum acceperunt. » Il était bon de rapprocher ces deux textes l'un de l'autre. Sur l'estime que Thierry professait pour saint Nicétius, cf. *Vitae Patrum*, XVII, 1 : « Venerabatur eum rex Theodoricus magno honore », etc.

2. Grégoire de Tours, *Vitae Patrum*, VI, 3.

d'un vieux prêtre nommé Caton, digne à tous égards de cet honneur, et le peuple, en grande majorité, acclama cette candidature. Les évêques comprovinciaux, réunis pour l'inhumation de Gall, dirent alors au nouvel élu : « Nous voyons bien que le choix de la cité s'est porté sur toi; suis-nous, nous allons procéder à ta consécration. » Une telle conduite eût été la violation flagrante du droit royal de confirmation, récemment reconnu par le concile d'Orléans (549). Les évêques ne l'ignoraient pas. Mais, vu l'âge du roi, qui n'était encore qu'un enfant, ils estimèrent qu'ils pouvaient passer outre : « Nous répondons de tout, ajoutaient-ils; si l'on t'inculpe, nous prendrons ta défense auprès des grands de la cour du roi Théobald. Si tu encours quelque amende, nous la paierons de nos propres biens. » Le vénérable prêtre refusa de se prêter à cette combinaison illégale. Fut-ce par orgueil, comme le prétend Grégoire de Tours? Il y a plutôt lieu de croire que ce fut par fidélité aux principes de la prudence et du droit. « Je veux être consacré canoniquement [1], » répondit-il. Malheureusement l'archidiacre Cautinus le devança auprès du roi : il courut à Metz et y apporta le premier la nouvelle de la mort de Gall. Là-dessus le roi et ses grands ne crurent pouvoir mieux faire que de réunir quelques évêques (probablement les évêques de la province de Bourges) et de faire sacrer Cautinus sans plus ample information. Lorsque les envoyés de Caton arrivèrent à Metz, Cautinus était déjà évêque. Ce fut la source d'un petit

1. Caton visait sûrement le dixième canon du cinquième concile d'Orléans, qui interdisait au métropolitain de sacrer un évêque, si ce n'est *cum voluntate regis*.

schisme à Clermont : Caton et ses partisans ne voulurent jamais se soumettre à l'autorité de celui qu'ils considéraient comme un intrus, imposé à l'Église par la force [1].

Ces quelques faits sont pleins d'instruction. D'une part la cité, peuple et clergé, use du droit d'élection et a conscience que l'initiative de la nomination épiscopale lui revient, quitte à faire ensuite ratifier son choix par l'autorité royale. D'autre part, le roi agit avec une pleine indépendance. Il ne se tient pas lié par le choix des électeurs. C'est à peine même s'il laisse entrer ce choix en ligne de compte pour déterminer ses préférences. Il nomme lui-même, il agrée ou rejette l'élection comme bon lui semble. Il y a loin de cette conduite à celle de Clovis. On sent que ses successeurs admettraient difficilement que leur souveraineté pût être limitée soit par l'usage, soit par le droit canon.

Clotaire Ier et Childebert suivent la même conduite avec des divergences que la diversité des caractères explique. Clotaire surtout fait voir en maintes circonstances la violence de son tempérament. On sait que les sentiments d'humanité sont à peu près étrangers à ce prince ; il tue de sa propre main ses neveux et outrage son frère, qui recule devant l'horreur de ce crime après avoir promis d'y participer [2]. Il ne comprend rien au respect que l'on professe de son temps pour les âmes adonnées à la piété ; la vie pénitente de son épouse, la thuringienne Radegonde,

1. Sur tout ceci, cf. Grégoire de Tours, *Hist. Fr.*, lib. IV, cap. 5-7, 11-12 et 15.
2. Greg. Turon., *Hist. Fr.*, lib. III, cap. 18.

ne lui inspire que de l'irritation [1]. Ses fautes attirent sur lui l'excommunication de saint Nicet de Trèves; mais il se venge en condamnant son juge à l'exil [2]. A ses yeux les droits des évêques ne comptent pas; il écrase l'Église d'impôts et attribue au fisc le tiers des revenus ecclésiastiques [3]. Il ne faut donc pas s'étonner qu'en matière de nomination épiscopale il se soit arrogé tous les droits, sans égard aux canons des conciles. Domnolus, abbé de Saint-Laurent de Paris, était l'un de ses partisans les plus dévoués. Il lui offre le premier siège vacant qui se présente, Avignon. Mais comme la distance et l'esprit sophistique et chicanier des méridionaux effraie Domnolus, il le fait nommer au Mans [4]. Que le clergé et les fidèles aient, dans les deux cas, exercé leur droit électoral, cela est possible. Mais il n'en est pas moins sûr que la volonté royale a tout décidé [5]. Dans le diocèse de Poitiers, Clotaire procède avec plus d'arbitraire et plus d'audace encore. Il désigne par avance le successeur de l'évêque. Son choix tombe sur le duc Austrapius, auquel il assigne une partie des paroisses à administrer. Cette intrusion n'eut d'ailleurs pas d'autre suite, car Austrapius mourut

1. « Inde et ipse irritatus. » *Vita Radegundis*, lib. I, cap. 5, ap. Krusch, *Script. Rer. meroving.*, t. II, p. 367.

2. Greg. Turon., *Vitae Patrum*, XVII, 2-3. Thierry, au contraire (*Ibid.*, 1), *venerabatur Nicetium magno honore.*

3. « Chlotacharius rex indixerat ut omnes ecclesiae regni sui tertiam partem fructuum fisco dissolverent. » Greg. Turon., *Hist. Fr.*, lib. IV, cap. 2.

4. *Ibid.*, lib. VI, cap. 9.

5. Un hagiographe veut que « populus, non solum urbanus, sed etiam ruricola », ait élu Domnolus (*Vita Domnoli*, ap. *Acta SS.*, mai, t. III, p. 607). Papebroch (*Ibid.*, p. 604) essaie de justifier cette leçon qui s'accorde difficilement avec le récit de Grégoire de Tours. L'élection n'est pas absolument improbable, mais le *Vita Domnoli* est sûrement de mauvaise note.

avant même celui qu'il devait remplacer [1]. A Saintes, Clotaire agit non moins insolemment; il fait sacrer Emérius sans l'avis et en l'absence du métropolitain [2]. C'était une atteinte directe aux canons comme aux usages les plus sacrés. L'élection de Tours, accomplie sous son règne, paraît moins contraire au droit canon : à la nouvelle de la mort de Gonthaire, Cautinus avait envoyé dans cette ville des émissaires chargés de proposer la candidature de son irréconciliable adversaire, le prêtre Caton. Le stratagème réussit. Caton fut élu et le roi confirma l'élection. Les clercs tourangeaux, ayant à leur tête l'abbé de Saint-Martin, se rendirent donc en grande pompe à Clermont et signifièrent à Caton le décret royal. Et comme celui-ci se montrait hésitant, ils lui dirent : « Ce n'est pas par notre volonté que nous t'appelons

1. Greg. Turon., *Hist. Fr.*, lib. IV, cap. 18. Il ne pouvait être question ici d'une élection. Il est probable que Clotaire prétendit soustraire une partie du diocèse à l'évêque légitime, car Grégoire de Tours écrit qu'à la mort de l'intrus, « dioceses suas ecclesia Pictava recepit »

2. « Decretum Chlotarii habuerat (Emerius) ut absque concilio metropolis benediceretur, quia non erat praesens. » Greg. Turon., *Hist. Fr.*, lib. IV, cap. 26. La leçon *quia* est la plus authentique. Une version porte *qui* (Cf. édit. Arndt, dans les *Script. Rer. meroving.*, t. I, p. 161; édit. Omont, d'après le ms. de Corbie, p. 120). Hauck (*Die Bischofswahlen*, p. 22, note 57) adopte la leçon *qui*, et il estime (p. 32) que Clotaire a eu l'intention de violer expressément le canon 8 du concile de Paris ainsi conçu : « Nullus civibus invitis ordinetur episcopus, nisi quem populi et clericorum electio plenissima quaesierit voluntate. *Non principis imperio*, neque per quamlibet conditionem *contra metropolitani voluntatem* vel episcoporum comprovincialium ingeratur. Quod si per ordinationem regiam honoris istius culmen pervadere aliquis nimia temeritate praesumpserit, a comprovincialibus loci ipsius episcopus recipi nullatenus mereatur quem indebite ordinatum agnoscunt » (Maassen, *Concilia meroving.*, p. 144). Mais, d'une part, la date du concile (556-573) n'est pas nettement déterminée et Clotaire mourut en 561. D'autre part, le texte de Grégoire de Tours peut s'entendre en ce sens qu'en l'absence du métropolitain Clotaire ordonna de passer outre et de procéder à l'ordination d'Emérius.

à être évêque, c'est en vertu d'un précepte du roi [1]. » Caton refusa pourtant, toujours par orgueil, nous dit Grégoire de Tours, car il nourrissait l'espoir de succéder à Cautinus sur le siège de Clermont [2]. Alors les Tourangeaux, ayant choisi un autre candidat, le prêtre Eufronius, se rendirent auprès de Clotaire et lui présentèrent la lettre d'élection signée du clergé. En lisant le nom d'Eufronius, le roi s'écria : « C'était le prêtre Caton que j'avais ordonné de sacrer. Pourquoi a-t-on méprisé notre ordre [3] ? » Les électeurs répondirent que Caton avait refusé la succession de Gonthaire. Et au même moment, Caton, entrant au palais, confirma leur dire et revendiqua le siège de Clermont. Irrité d'une telle prétention, Clotaire chassa Caton de sa présence ; puis il se fit donner quelques renseignements sur Eufronius, et, satisfait de ce qu'on lui apprit, il dit : « Que la volonté de Dieu et de saint Martin soit faite : que l'élection s'accomplisse ! » Et sans plus de retard, la chancellerie rédigea le précepte autorisant le sacre d'Eufronius [4].

1. « Non enim nostra te voluntate expetimus, sed regis praeceptione. » Cela ne paraît pas absolument exact, car on voit que « per emissionem, ut ferunt, Cautini episcopi, Cato presbyter ad gubernandam Turonicae urbis ecclesiam petebatur ». *Hist. Fr.*, lib. IV, cap. 11. Il semble que la *praeceptio* royale avait simplement ratifié l'élection du clergé et du peuple. Cette interprétation se trouve confirmée par ce qui suivit ; le peuple et le clergé, à défaut de Caton, élurent Eufronius. *Hist. Fr.*, lib. VI, cap. 15.

2. *Hist. Fr.*, lib. IV, cap. 11.

3. « Turonici audientes regressum fuisse regem de caede Saxonum, *facto consensu in Eufronium presbyterum*, ad eum pergunt ; *dataque suggestione*, respondit rex : Praeceperam enim ut Cato presbyter illic ordinaretur, et cur est spreta jussio nostra ? » *Hist. Fr.*, lib. IV, cap. 15.

4. « De sancto vero Eufronio interrogans, dixerunt eum nepotem esse beati Gregorii... Respondit rex : Prima haec est et magna generatio. Fiat voluntas Dei et beati Martini ; electio compleatur. Et data praeceptione », etc. *Hist. Fr.*, lib. IV, cap. 15. Ici tout est régulier : élection par le peuple ; contrôle de l'élection par le roi ; *précepte* royal et sacre.

Si dans ce dernier cas le choix des électeurs s'est imposé à Clotaire, il est visible qu'en général sa volonté ne tient guère compte des règles canoniques. Childebert, au contraire, se montrera presque toujours fidèle observateur du droit. Entre les fils de Clovis, celui-ci fut sans contredit le plus religieux; l'Église n'eut qu'à se louer de sa conduite; Venance Fortunat est intarissable quand il entreprend de faire son éloge : c'est le doux, le sage, le bon, le juste, le pieux roi, le Melchisédech de la Gaule, le roi et le prêtre qui, tout laïque qu'il est, accomplit l'œuvre de la religion [1]. Comme son père, Childebert fut plein de prévenances pour les évêques et pour les ascètes [2]; à l'un il fait don d'un cheval [3]; il visite un autre, saint Aubin, afin de lui épargner la fatigue du voyage [4]. Les églises et les monastères sont fréquemment honorés de ses libéralités [5]; le butin qu'il rapporta de sa campagne d'Espagne ne rentra pas au trésor, mais fut partagé entre les églises de son royaume [6]. Le clergé est à ses yeux un corps digne

1. Venantius Fortunatus, *Miscellan.*, VI, IV, 13; VI, VIII, 19; II, XIV, 19.

2. Greg. Turon., *Vitae Patrum*, VIII, 3; *De Gloria confessor.*. 82; Venant. Fortunat., *Vita Germani Parisiens.*, cap. 13, ap. Mabillon, *Acta SS. ord. S. B.*, t. I, p. 224; *Vita Leobini*, cap. 18-19, ap. Mabillon, *Ibid.*, p. 118.

3. Venant. Fortunat., *Vita Germani*, cap. 22, *loc. cit.*, p. 225.

4. Venant. Fortunat., *Vita Albini*, cap. 14, ap. Mabillon, *loc. cit.*, p. 104.

5. Diplômes pour Notre-Dame de Paris (Mon. Germ., *Diplomata*, p. 5), pour Saint-Vincent (*Ibid.*, p. 7), pour Saint-Calais et ses moines (*Ibid.*, p. 3). Sur la date du premier diplôme que Pertz fixe en 528 et qui ne saurait être antérieure à 555, cf. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, p. 113, note 2. Cf. Greg. Turon., *De Gloria confess.*, 82. Le souvenir des libéralités de Childebert demeura vivace, comme le prouvent le *Vita Marculfi* (ap. Mabillon, *Acta*, t. I, p. 120) et le *Vita Samsonis* (*Ibid.*, p. 168), deux biographies d'une valeur par ailleurs fort contestable.

6. Greg. Turon., *Hist. Franc.*, lib. III, cap. 10.

de tous respects, et l'épiscopat une puissance devant laquelle la royauté peut s'incliner sans trahir ses droits. On a signalé sous son règne plusieurs élections épiscopales, l'une à Angers [1], l'autre à Bayeux [2], où son intervention est passée sous silence. Il ne faudrait peut-être pas attacher trop d'importance à cette observation, parce que les hagiographes ont d'ordinaire uniquement à cœur d'établir que leurs héros ont été canoniquement élus, sans entrer davantage dans les détails de l'élection. Mais ce qui paraît sûr, c'est que Childebert n'intervint pas dans les nominations des évêques, au détriment des droits du peuple et du clergé. L'élévation de saint Paterne ou saint Paër sur le siège d'Avranches lui est attribuée, en même temps qu'au peuple de la cité [3]. Sa conduite dans l'élection de Chartres, après la mort d'Éthérius, est plus caractéristique encore. Le peuple était divisé sur le choix du successeur. Divers noms étaient proposés. Childebert, par une inspiration divine, nous dit un historien, donna sa préférence au moine Lubin. Cette décision entraîna toutes les volontés. Quelques évêques seuls protestèrent contre cette élection, sous prétexte que l'élu était atteint d'un cancer au nez, qui le défigurait. La raison n'était pas sans gravité ; toutefois, sous la pression de

1. « Tunc universitate populi concordante... ad pontificalem gradum, duce Christo, concordanter eligitur, qui honorem debitum sacerdotii consecutus », etc. Venant. Fortunat., *Vita Albini*, cap. 9, ap. Mabillon, *Acta SS.*, t. I, p. 103.

2. « Cum e vita abiisset Baiocensis civitatis episcopus, clerus omnis et populus sanctum Vigorem sibi petiit episcopum. Dei ergo nutu et multorum pontificum favore episcopus ordinatur. » *Vita Vigoris*, ap. Bouquet, t. III, 422.

3. « Ad supplicationem tam plebis quam principis Abrincas, pastore decedente, (Paternus) successit. » *Vita Paterni*, cap. 5, ap. Mabillon, *Acta SS.*, t. I, p. 143.

la volonté populaire et des acclamations unanimes, les prélats durent procéder au sacre de saint Lubin. La volonté royale avait prévalu, mais elle était conforme à celle des électeurs[1]. Quand l'évêque de Lyon, Sacerdos, se sentit proche de sa fin, il voulut mettre son siège, qui allait bientôt vaquer, sous la garde de Childebert. « Je désirerais, lui dit-il, que mon neveu Nicétius, digne à tous égards d'une telle faveur, me succédât. Accordez cette grâce à votre vieux serviteur, avant qu'il s'en aille. » Le roi répondit : « Que la volonté de Dieu soit faite ! » Le peuple de Lyon ratifia cet accord du prince et du pontife, et Nicétius fut ordonné évêque[2]. Dans tous ces exemples il est manifeste que Childebert se montre respectueux de la volonté et des droits du clergé, sans se relâcher néanmoins de ses droits de souverain et sans abandonner aucune des prérogatives attachées à la couronne. En fait, on ne saurait prouver qu'aucune élection épiscopale ait eu lieu ou ait sorti son effet dans son royaume avant d'avoir obtenu son autorisation, le *decretum* ou *précepte* royal.

1. « Cum de successore ejus varia esset inquisitio. » Donc opération électorale. Childebert en est averti. Plusieurs noms lui sont sans doute proposés. En tout cas, Dieu « cor regis inflexit ut de beato Leobino monacho, ... Pontificem in successorem eligendo, regale daret decretum. Universi namque qui aderant beatum Leobinum non solum a rege sed a Deo electum... consono ore et concordi voto conclamare coeperunt, eum cathedra episcopali in successione affore dignum. In hac ergo electione cum universus assentiret populus... voce omnium unanimiter conclamantium... vir sanctus secundum Dei dispensationem et populi electionem ordinandus decernitur ». *Vita Leobini*, cap. 14, ap. Mabillon, *Acta*, t. I, p. 118.

2. « Respondit rex : Fiat voluntas Dei. Et sic pleno regis et populi suffragio episcopus Lugdunensis ordinatus fuit. » Greg. Turon., *Vitae Patrum*, VIII, 4.

*
*

Mais que pensait l'Église de cette intervention ordinaire de l'État dans les élections épiscopales, sous le gouvernement des fils de Clovis?

Il faut remarquer tout d'abord qu'on n'aperçoit plus dans l'attitude de l'épiscopat rien qui rappelle celle de l'évêque de Sens vis-à-vis de Clovis. Personne ne songe à reprocher aux rois d'intervenir dans la nomination des évêques. Des pontifes tels que Gall de Clermont et Domnolus du Mans, dont la piété est hors de conteste, acceptent, sans honte et sans scrupule, le siège épiscopal que leur assigne leur souverain. A mesure que la royauté grandit, on voit sans étonnement son influence s'étendre sur les affaires ecclésiastiques, aussi bien que sur les choses purement temporelles. On va même jusqu'à reconnaître dans cette intervention des princes une preuve de leur piété. Les Pères du premier concile d'Orléans (511) se félicitent d'avoir été convoqués par Clovis pour le bien de la religion, et cette formule de reconnaissance se retrouve sous la plume du secrétaire d'un autre concile, réuni quarante ans plus tard (549) dans la même ville [1]. Les évêques faisaient d'autant plus volontiers des avances à la royauté, qu'ils comptaient sur son appui pour réprimer les abus que le peuple avait introduits dans les élections épiscopales. Mais les abus que commit à son tour le pouvoir royal arrêtèrent ce beau mouvement. Afin

1. Maassen, *Concilia meroving.*, p. 2 et 101.

de mettre un frein à l'arbitraire des princes, l'épiscopat maintint avec fermeté le droit électoral du peuple et du clergé.

La mémoire de Clovis échappe au reproche de simonie; mais, sous le gouvernement de ses fils, il n'est pas rare de voir des clercs ou même des laïques obtenir à prix d'argent les sièges épiscopaux qu'ils ambitionnent. Grégoire de Tours remarque expressément que ce germe abominable de la simonie prit naissance et fructifia sous Thierry Ier [1]. Si au siècle précédent Sidoine Apollinaire pouvait dire que le siège de Bourges n'avait pas été acheté parce qu'il n'y avait pas eu de vendeur [2], son fils trouva malheureusement un vendeur dans le roi, lorsqu'il se présenta à la cour pour acheter le siège de Clermont [3]. Les sages considéraient cette pratique comme un abus et une iniquité. Gall de Clermont se félicitait de n'avoir dépensé au palais qu'un tiers de sou, par manière de pourboire, à l'occasion du dîner que Thierry avait donné en son honneur [4]. Vers le même temps les conciles commencent à sévir contre la simonie. Le second concile d'Orléans s'ouvrit le 23 juin 533. La cité appartenait à Childebert; mais nombre d'évêques des deux autres royaumes y assistèrent. C'est là que la simonie fut condamnée pour la première fois [5]. L'année d'après, Thierry mourait. Le 8 novembre 535

1. « Jam tunc germen iniquum coeperat fructificare, ut sacerdotium aut venderetur a regibus aut compararetur a clericis. » *Vitae Patrum*, VI, 3. Cf. ce que nous avons dit de la nomination d'Apollinaire de Clermont.
2. Lib. VII, ep. 5.
3. Greg. Turon., *Hist. Fr.*, lib. III, cap. 2.
4. Greg. Turon., *Vitae Patrum*, VI, 3.
5. « Si quis sacerdotium per pecuniae nundinam exsecrabili ambitione quaesierit, abjiciatur ut reprobus. » Canon 4, ap. Maassen, *Concilia*, p. 62.

un autre concile se réunissait à Clermont, avec l'agrément de son fils Théodebert. On y remarquait particulièrement les évêques du nord-est de la Gaule franque, Nicetius de Trèves, Domitien de Tongres, Hesperius de Metz, Flavius de Reims, Désiré de Verdun, Lupus de Châlons. Un second coup fut porté contre les trafiquants des choses spirituelles[1]. En 549, le cinquième concile d'Orléans frappa des peines de l'excommunication quiconque acquerrait l'épiscopat à prix d'argent[2].

Un autre abus dont la royauté se rendait volontiers la complice était l'élévation des laïques à l'épiscopat. Déjà les conciles de Nicée et de Sardique[3] avaient interdit cette pratique, et à plusieurs reprises les papes l'avaient signalée à l'attention des évêques de Gaule[4]. On se rappelle que Clotaire désigna le laïque Austrapius pour l'évêché de Poitiers[5]. Cette infraction aux lois de l'Eglise paraît appartenir aux dernières années de son règne; elle n'était vraisemblablement pas la seule, car le cinquième concile d'Orléans crut devoir frapper spécialement cet abus; il déclara qu'aucun laïque ne serait ordonné évêque sans avoir subi une année d'épreuve; le prélat con-

1. « Ut sacrum quis pontificii honorem non votis quaerat sed meritis, nec divinum videatur munus rebus comparare sed moribus... Non patrocinia potentum adhibeat, non calliditate subdola ad conscribendum decretum alios hortetur praemiis, alios timore compellat. » Canon 2, ap. Maassen, *Concilia*, p. 66.

2. « Ut nulli episcopatum praemiis aut comparatione liceat adipisci... Eum qui per praemia ordinatus fuerit, statuimus removendum. » Canon 10, ap. Maassen, *Concilia*, p. 103-104.

3. Concil. Nicaen., can. 2, Mansi, t. II, p. 668; Concil. Sard., canon 10, *Ibid.*, t. III, p. 14.

4. *Ep. Coelestini papae ad episcop. provinc. Viennensis et Narbonenis*, Migne, t. LVI, p. 576. Cf. *Ep. Innocentii I, ad Felic. episcop. Nucerian.*, Migne, t. XX, p. 603; *Ep. Zozimi ad Hesychium episcop Salonit.*, Migne, t. XX, p. 669.

5. Greg. Turon., *Hist. Franc.*, lib. IV, cap. 18.

sécrateur qui violerait cette loi encourrait la suspense et l'excommunication pendant un an [1].

Les décisions conciliaires vont donc à maintenir ou à remettre en vigueur le droit électoral du peuple et du clergé. De la sorte les évêques crurent pouvoir arrêter le progrès de la simonie et rendre impossible la nomination des laïques à l'épiscopat. Chose remarquable, le second concile d'Orléans, qui frappa le premier la simonie, est aussi le premier qui mentionna expressément le droit du peuple et des clercs à l'élection des évêques. Il vise en particulier le sacre des métropolitains [2]; mais, après avoir invoqué l'ancien usage qui exige la présence des évêques comprovinciaux à la cérémonie, il rappelle que l'ordinand doit être à la fois l'élu de ses collègues, des clercs et du peuple. Le deuxième canon du concile de Clermont est plus explicite encore. « Que personne ne recherche l'honneur du pontificat, si ce n'est par ses mérites; cette fonction divine ne s'acquiert pas par des biens, mais par les mœurs; on ne doit s'élever à cette éminente dignité que par l'élection de tous et non par la faveur de quelques-uns... Quiconque désire l'épiscopat doit être consacré pontife par l'élection des clercs et des citoyens, avec le consentement du métropolitain de sa province. Qu'il se garde d'employer le patronage des puissants, et de faire souscrire le décret de son élection en employant la ruse, l'argent ou la contrainte [3]. » Le concile in-

1. « Nullus ex laicis absque anni conversione praemissa episcopus ordinetur, » etc. Can. 9, ap. Maassen, p. 103.

2. « Metropolitanus episcopus a comprovincialibus episcopis, clericis vel populis electus, congregatis in unum omnibus comprovincialibus episcopis ordinetur. » Canon 7, ap. Maassen, p. 62.

3. « Ut sacrum quis pontificii honorem non votis quaerat sed meritis... electione conscendat omnium, non paucorum... Electione cle-

dique nettement le but qu'il se propose d'atteindre. Il est vraisemblable que le concours du roi Théodebert lui était pleinement assuré. Ce prince fut, en effet, l'un des souverains les plus pieux de cette époque. L'éloge intéressé que fait de lui Fortunat[1] se trouve confirmé par le jugement que portent de concert Grégoire de Tours[2] et Aurélius d'Arles[3]. On remarque dans toute sa conduite une grande noblesse de sentiments. Il témoigne notamment aux évêques une singulière vénération. Sa confiance en Désiré de Verdun est des plus touchantes[4]. Il entretient aussi des relations avec Rome[5]. Bref, il se montra en maintes circonstances le zélé coopérateur du clergé. Il était donc naturel que l'épiscopat fondât sur lui quelque espérance.

Le but une fois fixé, les évêques ne le perdirent pas de vue. Le troisième concile d'Orléans insista de nouveau sur la nécessité de l'élection, et, chose digne de remarque, pour donner plus de force à sa décision, il invoqua l'autorité du pape en même temps que celle des anciens canons. Par deux fois dans la même phrase, il cite, comme règle obligatoire en Gaule, les décrets du siège apostolique en matière d'élection épiscopale, et ces décrets, on le sait, exigeaient le consentement exprès du clergé et des citoyens[6].

ricorum vel civium, consensu etiam metropolitani ejusdem provinciae pontifex ordinetur. » Can. 2, ap. Maassen, p. 66.

1. *Miscellanea*, II, 15.
2. *Hist. Franc.*, lib. III, cap. 25.
3. *Ep. ad Theod.*, ap. Bouquet, t. IV, p. 63.
4. Cf. Greg. Turon., *Hist. Franc.*, lib. III, cap. 34.
5. Théodebert envoya Moderius au pape Vigile. Cf. *Ep. Vigilii ad Cesarium Arelat.*, Bouquet, t. IV, p. 59.
6. « Ipse metropolitanus a comprovincialibus episcopis, *sicut decreta sedis apostolicae continent*, cum consensu cleri vel civium eli-

Cependant il ne fallait pas songer à condamner toute ingérence de la royauté dans la nomination des évêques. On ne pouvait méconnaître que le chef de l'État avait, non moins que la communauté, quelque intérêt à savoir, lors de la vacance d'un siège, quel serait le nouveau titulaire. On lui reconnut donc le droit de confirmation. Ce fut l'œuvre du cinquième concile d'Orléans (549), dont le dixième canon portait que l'évêque ne pouvait être ordonné par le métropolitain qu'avec la volonté du roi, après l'élection du clergé et du peuple, comme il est écrit dans les canons anciens [1]. Cette décision est importante, car c'est la première fois que l'Église reconnaît à l'État le droit d'intervenir dans les élections épiscopales. Ce qui jusqu'alors n'avait été qu'un fait sans base légale est désormais une chose régulière et canoniquement autorisée. Mais ce droit nouveau ne diminue en rien le droit ancien; le droit du peuple reste intact. Le concile se hâte de l'affirmer dans le canon suivant : « Qu'on ne donne pas un évêque à une population malgré elle, et que les puissants ne songent pas à forcer par la violence les citoyens et les clercs à faire leur décret d'élection, *consensum*. Quiconque serait ainsi ordonné évêque, plutôt par violence que suivant un décret légitime, serait déposé pour toujours [2]. » Le droit électoral du peuple et du clergé se trouve de la

gatur, quia aequum est, *sicut ipsa sedes apostolica dixit*, ut qui praeponendus est omnibus ab omnibus eligatur. De comprovincialibus vero ordinandis cum consensu metropolitani, cleri et civium, juxta priorum canonum statuta, electio et voluntas requiratur. » Can. 3, ap. Maassen, p. 73-74.

1. « *Cum voluntate regis,* juxta electionem cleri ac plebis, sicut in antiquis canonibus tenetur scriptum, a metropolitano... cum comprovincialibus pontifex consecretur. » Can. 10, ap. Maassen, p. 103.

2. « Sicut antiqui canones decreverunt, nullus invitis detur episcopus », etc. Can. 11, *Ibid.*, p. 104.

sorte maintenu dans toute son intégrité. Le droit royal de confirmation ne le supprime pas, il ne fait que s'y ajuster. En somme, la décision du concile coupe court aux abus. Comme le fait remarquer M. Hauck[1], la reconnaissance du droit royal par l'Église implique la limitation de la puissance royale.

Visiblement l'Église était résolue à ne pas faire d'autre concession à l'État. La conduite de Clotaire Ier, qui, comme nous l'avons vu, avait fait sacrer, contrairement aux canons, l'évêque de Saintes sans l'agrément du métropolitain, reçut bientôt publiquement un blâme indirect[2]. Le concile qui se tint à Paris dans les dernières années du règne de Childebert[3] insiste particulièrement sur la liberté des élections épiscopales et condamne, en termes très clairs et très explicites, toute intrusion de l'autorité royale. Il rappelle et développe le onzième canon du cinquième concile d'Orléans, sans même mentionner le dixième : « Que nul ne soit ordonné évêque, malgré les habitants de la cité; mais que l'élection soit faite par le peuple et le clergé en pleine liberté. Que personne ne s'ingère en vertu de l'autorisation du prince, ni par un autre moyen, contre la volonté du métropolitain et des évêques comprovinciaux. Si quelqu'un, par un excès de témérité, ose s'emparer de cette éminente dignité en vertu d'un ordre royal, qu'aucun

1. *Die Bischofswahlen*, p. 30.

2. Hauck (*ouv. cit.*, p. 32, note 92) suppose sans raison que cette nomination eut lieu après le deuxième concile de Paris (556-558), et qu'elle est une infraction voulue au canon huitième de ce concile. Il est bien plus naturel de penser que le canon huitième vise cette nomination et veut prévenir la récidive.

3. Maassen (*Concilia Meroving.*, p. 141) date ce concile de 556-573. Mais Hauck, qui le place (*Die Bischofwahlen*, p. 30, note 89) sous le règne de Childebert Ier, mort en 558, donne avec raison comme dates extrêmes les années 556-558.

des évêques de la province ne reçoive cet intrus comme évêque; quiconque aurait la présomption de le recevoir encourrait l'excommunication. » Et le concile décide que ce canon pourra avoir un effet rétroactif. Les métropolitains, d'accord avec leurs évêques comprovinciaux, examineront à la lumière des statuts antiques, les ordinations antérieures soupçonnées d'illégalité [1].

Il ne fallait pas songer à faire l'application de ce canon, tant que vivrait Clotaire Ier. Mais dès qu'il fut mort [2], Léontius de Bordeaux estima que l'heure était venue d'examiner la validité de l'élection d'Émérius. Il réunit à Saintes même tous ses suffragants. L'élection fut reconnue anticanonique, et Émérius déclaré déchu [3]. Le métropolitain fit ensuite procéder à une élection régulière, et l'accord se fit sur le nom d'un prêtre de Bordeaux, nommé Héraclius. L'acte de *consensus* fut rédigé, signé par les évêques présents [4], et porté à Paris au roi Charibert par l'élu en personne — qui avait en vain essayé d'obtenir, en passant, la signature d'Eufronius, évêque de Tours [5]. — Charibert reçut fort mal le successeur d'Émérius. « Penses-tu donc, lui dit-il, que le roi Clotaire n'ait pas laissé de fils qui maintienne les actes de son père, et que je souffrirai qu'on dépouille de l'épiscopat, sans notre approbation, celui que sa volonté avait choisi

1. Can. 8, Maassen, *Concilia*, p. 144-5.
2. Clotaire mourut le 10 novembre 561. Cf. Giry, *Manuel de Diplomatique*, p. 711.
3. Greg. Turon., *Hist. Franc.*, IV, 26.
4. « *Consensum* fecere in Heraclium... quod (*sic*) suscriptum, » etc. *Ibid.*
5. « Deprecans ut hoc *consensum* subscribere dignaretur, quod vir Dei manifeste respuit. » *Ibid.*

pour évêque[1] ? » Et expulsant le prêtre humilié, il délégua des clercs, ou peut-être même des évêques complaisants[2], qui rétablirent Émérius dans sa chaire épiscopale; il condamna même le métropolitain de Bordeaux et ses suffragants à une forte amende[3].

Sur tout cela, Grégoire de Tours se borne à faire cette réflexion : « Il punit ainsi l'injure faite au roi. » L'historien des Francs estimait-il que la procédure imaginée par Léontius était inopportune? Il y a tout lieu de le croire. C'est pourquoi, sans doute, il remarque qu'Eufronius de Tours, en homme avisé, refusa de mettre son nom au bas de l'acte qui désignait le successeur de l'évêque déposé. Aux yeux de ces deux hommes, la prudence conseillait de passer sur les irrégularités d'une élection déjà ancienne et de ne pas provoquer inutilement la colère du souverain.

Ce qui reste d'ailleurs acquis, c'est qu'au bout d'un demi-siècle, c'est-à-dire dans l'intervalle du temps qui s'écoula entre la mort de Clovis et de Clotaire Ier (511-561), les droits respectifs de la royauté, du clergé et du peuple ont été clairement définis. Mais il se passera encore un demi-siècle avant que la royauté consente définitivement à se contenter de la part qui lui est faite par l'Église.

*
* *

Cette seconde période fut en effet très troublée. On a même prétendu que l'intervention abusive de la

1. « Putasne quia non est super quisquam de filiis Chlotarii regis qui patris facta custodiat, quod hi episcopum, quem ejus voluntas elegit, *absque nostro judicio* projecerunt. » *Ibid.*
2. « Directis *religiosis viris*, episcopum in loco restituit. » Greg. Tur., *H. Fr.*, IV, 26.
3. Greg. Turon., *Ibid.*

royauté dans les élections épiscopales y fut plus fréquente que jamais[1]. Cette assertion est inexacte et repose sur une confusion. Il serait injuste d'attribuer à tous les souverains la même politique. Les successeurs de Clotaire Ier et de Charibert ont eu, à cet égard, des vues fort diverses et même parfois absolument opposées, qu'il importe de distinguer.

Lorsque Charibert mourut en 567, le royaume se trouva de nouveau divisé en plusieurs groupes. Gontran eut en partage la Bourgogne; Sigebert Ier, la région qui devait bientôt porter le nom d'Austrasie; et Chilpéric, le nord-est et le sud-ouest de l'ancienne Gaule. Gontran survécut à ses frères; il mourut le 28 mars 592[2]. L'espèce de tutelle qu'il exerça sur ses neveux et sur ses petits-neveux en bas âge donne à son gouvernement, déjà remarquable par la durée, une importance exceptionnelle. Gontran ne fut pas un grand homme; ce qui domine chez lui, c'est la bonté; il lui manqua la fermeté, qui fait les grands caractères et les grands rois. Sa politique n'eut jamais rien de bien net ni de bien déterminé. Ses rapports avec l'Église se ressentirent de ces incertitudes de caractère. Sûrement son intention était d'observer les canons en matière d'élections épiscopales; il se déclara expressément contre la simonie et la nomination des laïques. « Ce n'est pas la coutume de notre gouvernement, disait-il un jour aux candidats de Bourges, de vendre l'épiscopat à prix d'argent, et il ne vous convient pas, à vous, de l'acheter par des

1. « Unter Chlotars Söhnen begegnen uns die von dem Geschichtschreiber aufgezeichneten Eingriffe der Höfe in die Bischofswahlen haüfiger als zuvor. » Lobel, *Gregor von Tours und seine Zeit*, p. 272.
2. Cf. Krusch, *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. XXII (1882), p. 452-459.

présents [1]. » Une autre fois il fit serment de ne jamais faire ordonner un laïque évêque [2]. Par malheur il ne sut pas toujours se défendre contre la tentation de l'or; les présents ne furent pas sans influence dans le choix qu'il fit du laïque Didier peur le siège d'Eauze [3]. C'est sans doute le seul cas de simonie que l'on puisse citer à sa charge. Mais il éleva plusieurs autres laïques, pris parmi les officiers de sa cour, à la dignité épiscopale. Son référendaire Flavius obtint le siège de Chalon-sur-Saône [4]; Licérius, un autre référendaire, le siège d'Arles [5]; et le comte Gondégésile de Saintes le siège de Bordeaux [6]. Il n'est pas sûr, à la vérité, que le peuple et le clergé n'aient pas été complices de ces choix, sauf pour Bordeaux. On vit à plusieurs reprises les électeurs porter leurs votes sur des officiers de la cour, notamment sur des référendaires [7]. Toutefois, il est toujours vrai de dire que ces nominations étaient peu conformes aux canons.

Ce ne sont là, du reste, que des cas isolés. En somme, Gontran paraît s'être imposé comme loi de suivre les prescriptions du cinquième concile d'Orléans. On s'explique ainsi que les nombreux conciles tenus sous son règne [8] n'aient pas songé à les lui rappeler. On

1. Greg. Turon., *Hist. Franc.*, VI, 39.

2. « Cui Desiderius ex laico successit. Cum jurejurando enim rex pollicitus fuerat se nunquam ex laïcis episcopum ordinaturum. Sed quid pectora humana non cogit auri sacra fames? » Greg. Turon., *Ibid.*, VIII, 22. Le nom du roi n'est pas désigné. Hauck (*Die Bischofswahlen*, p. 34, note 99) a démontré qu'il s'agit bien de Gontran.

3. Cf. notes précédentes.

4. Greg. Turon., *Hist. Franc.*, V, 45.

5. *Ibid.*, VIII, 39.

6. « Rex data praeceptione jussit Gundegisilum Sanctonicum comitem cognomento Dodonem episcopum ordinari. » Greg. Turon., *Ibid.*, VIII, 22.

7. Voir ce que dit Grégoire de Tours de l'élection du référendaire Charimer, sous Childebert (*Hist. Franc.*, X, 23).

8. Conciles de Lyon (567 ou 570), de Paris (573), de Chalon (579), de

voit les canons observés dans la plupart des nominations épiscopales auxquelles il prit part. Lorsqu'il déclara que Sulpice serait évêque de Bourges, il avait à choisir entre les candidats que lui avaient envoyés les électeurs. Il écarta les simoniaques pour choisir le personnage le plus considérable, qui était aussi le plus digne. C'était son droit, en même temps que son devoir [1]. Dans l'élection du successeur de Nicétius à Lyon, il demeura quelque temps indécis, mais il finit par fixer son choix sur le candidat du peuple et du clergé [2]. Il ne fit, ce semble, que ratifier pareillement l'élection de Virgile, que l'évêque Siagrius, d'Autun, proposait pour le siège d'Arles [3]. L'élection du successeur de Tétricus à Langres fut absolument régulière; trois fois en quelques mois les électeurs eurent à se prononcer et trois fois ils choisirent librement leur candidat. Gontran approuva leur œuvre sans hésitation [4]. Grégoire de Tours ne cite qu'un seul cas où le roi de Bourgogne ait rejeté l'élu de la cité, pour

Lyon (581 et 583), de Mâcon (583), de Valence (585), de Mâcon (585), etc. On remarquera que le concile de Tours de 567 (Maassen, p. 121-135), tenu « juxta conniventiam gloriosissimi domini Chariberti regis annuentis », rappela dans son neuvième canon les règles des élections épiscopales *juxta statuta Patrum*.

1. Greg. Turon., *Hist. Franc.*, VI, 39.

2. Nicétius avait choisi Ethérius pour son successeur: « Quem illico post ejus transitum devotio populi Lugdunensis ad ipsius pontificii gradum ambienter expetiit; sed quod tunc praescia dispositio principis denegavit... decessore defuncto indulgere non destitit. » *Vita Nicetii Lugdum.*, cap. 9, *Acta SS.*, april., t. I, p. 101.

3. « Obiit Licerius Arelatensis episcopus; in cujus ecclesia Virgilius abbas Augustidunensis, opitulante Siagrio episcopo, substitutus est. » Greg. Turon., *Hist. Franc.*, IX, 23. Cette désignation de l'évêque d'Autun n'exclut pas l'élection, la suppose même. Du reste, le *Vita Virgilii* (cap. 6, ap. Mabillon, *Acta SS. O. S. B.*, t. II, p. 52) attribue l'élévation de Virgile à l'élection des Arlésiens et exagère fort en ce sens: « Virgilius ad pontificium Arelatensis urbis amore omnium sacerdotum vel civium non minus raptus quam electus adducitur. »

4. Greg. Tur., *Hist. Franc.*, V, 5.

nommer un évêque de son choix. Cette exception fut faite en faveur du comte Gondégésile de Saintes[1]. Bref, avec Gontran, les canons du concile d'Orléans de 549 reçoivent un commencement d'exécution. Si le roi ne se considère pas comme absolument lié par les choix du clergé et du peuple, en général il en tient compte et les ratifie.

Sigebert Ier semble avoir suivi à peu près la même ligne de conduite. Lors de la vacance du siège de Clermont, les intrigants se donnèrent carrière. Un prêtre ambitieux, de famille sénatoriale, fit appuyer sa candidature auprès du roi par des espèces sonnantes, que lui procurèrent les juifs de la cité. Mais l'archidiacre Avitus, sans tenir compte de cette démarche, réunit le clergé et le peuple, qui tombèrent d'accord sur son nom, et le chargèrent de porter lui-même à Sigebert le *consensus* canonique. Le choix du roi fut vite fait, malgré l'appui que le comte de Clermont prêtait aux simoniaques. Sigebert ratifia l'élection du peuple et du clergé. Par un zèle un peu excessif, il viola même la coutume alors en vigueur, d'après laquelle tout évêque devait être sacré dans sa propre province et par son métropolitain. Il voulut qu'Avitus fût ordonné sans retard et en sa présence, « afin, dit-il, que j'aie le bonheur de recevoir de ses mains les saintes eulogies ». L'élu des Clermontois reçut ainsi la consécration épiscopale dans la

1. *Hist. Franc.*, VIII, 22. Hauck (*Die Bischofswahlen*, p. 37, note 109) veut que Gontran ait aussi nommé directement Virus, évêque de Vienne, et s'appuie sur le mot de Grégoire de Tours (*Hist. Franc.* VIII, 39) *rege eligente*. Il ne nous paraît pas prouvé que le mot *eligere*, appliqué au roi, signifie nomination directe, excluant toute opération électorale du clergé et du peuple.

ville de Metz, où Sigebert tenait alors sa cour [1].

L'élection de Magnéric à Trèves [2] et celle de Grégoire de Tours [3] furent pareillement irréprochables, si l'on en croit leurs biographes. Dans ces deux cas, Sigebert se borna à confirmer le choix libre du clergé et du peuple. Bref, les seules élections épiscopales que l'on nous signale sous son règne sont correctes. On a cependant relevé à sa charge deux faits assez graves : il imposa de sa propre autorité et de vive force un évêque à Alais (*Arisitum*) [4], et un autre à Châteaudun [5]. Ces abus de pouvoir sont incontestables. Mais il faut reconnaître qu'il ne pouvait être question ici d'élection

1. « Accepto consensu ad regem petiit... Ut... a clero et populo electus cathedram pontificatus acciperet, » etc. Greg. Turon., *Hist. Franc.*, IV, 35.

2. « Consensu omnium, plebis vel principum, ad sumni pontificatus fastigium eligitur. » *Vita Magnerici*, cap. I, 9, *Acta SS.*, jul., t. VI, p. 184. Il faut remarquer que ce *Vita* est très tardif et que son témoignage n'est pas absolument sûr.

3. « Clericorum turma nobilibus viris conserta, plebsque rustica simul et urbana pari sententia clamant Gregorium decernendum... Legatio ad regem dirigitur. » *Vita Gregorii*, cap. 11. Cette *Vie* est du x[e] siècle (Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 4[e] édit., t. I, p. 80), par conséquent peu sûre. Arndt (Préface à l'*Historia Francorum* dans *Monum. Germaniae*, p. 8, note 2) lui refuse tout crédit et estime que Grégoire ne fut pas élu par les Tourangeaux, mais nommé directement par Sigebert. Cette conjecture est bien hardie. Grégoire aurait-il accepté une nomination si contraire aux canons ? S'il était l'homme du roi, pourquoi n'aurait-il pas été également l'homme du peuple et du clergé ?

4. « Mondericus apud Arisitensem vicum episcopus instituitur, habens sub se plus minus dioeceses quindecim, quas primum Gothi quidem tenuerant, nunc vero Dalmatius Ruthenensis episcopus vindicabat. » Gregor. Turon., *Hist. Franc.*, V, 5. M. Aug. Longnon (*Géographie de la Gaule au VI[e] siècle*, p. 538-543) identifie, non sans vraisemblance, *Arisitum* avec Alais.

5. « Promotus qui in Dunensi castro, ordinante Sigeberto rege, episcopus fuerat institutus. » Greg. Turon., *Hist. Franc.*, VII, 17. Voir, sur le conflit que cette nomination provoqua, les Actes du concile de Paris de 573, Maassen, *Concilia*, p. 146-151. Cf. Longnon, *ouv. cit.*, p. 326-328.

régulière. Il s'agissait d'évêchés nouveaux, dont la création était en quelque sorte imposée par les nécessités politiques. A Châteaudun, ce fut une conséquence inattendue du démembrement du royaume de Charibert. Sigebert ne voulut pas souffrir que la partie du territoire qui lui était échue en partage fût soumise à l'évêque de Chartres, sujet de Gontran. *Arisitum* (Alais) et les quelques paroisses qui formèrent l'apanage de cet évêché n'étaient pareillement qu'une enclave arrachée aux Wisigoths [1]. Ce n'est donc pas sur ces deux faits, vraiment exceptionnels, qu'il faut juger la politique de Sigebert en matière d'élection épiscopale.

Son fils Childebert II paraît avoir d'abord observé assez exactement les canons de l'Église. C'est à son règne qu'il faut rapporter l'élévation de saint Géry sur le siège de Cambrai. L'évêque de cette ville étant mort, Géry fut désigné par les clercs et le peuple pour lui succéder, *ad ipsum episcopatum*. Une lettre de demande, *suggestio*, fut « adressée au roi des Austrasiens, afin qu'il ordonnât l'élu évêque dans la cité susdite ». Conformément à cette requête, Childebert enjoignit par lettre au métropolitain Egidius d'ordonner Géry évêque de Cambrai. En exécution du précepte royal, Egidius se rendit à Cambrai et sacra le pontife. « Selon le rite accoutumé, il ne procéda à l'ordination que lorsque tout le peuple et les clercs et toute l'assistance eurent crié d'une seule

1. Selon une chronique du IXe siècle, Monderic aurait eu un prédécesseur à *Arisitum*, son propre oncle nommé Deutérius. Il eut aussi des successeurs. Parmi les Pères du concile de Reims, de 627-630 (Maassen, p. 203-206), on trouve un *Emmo Aresetensis*. Cf. Longnon, *ouv. cit.*, p. 538-539. Voir plus loin ce qu'il faut penser de l'existence de ce concile de Reims.

voix : « Géry est très digne de l'épiscopat [1] ! » On remarquera que le clergé et le peuple interviennent par deux fois dans cette élection. Ce sont eux qui proposent le candidat au roi, qui l'agrée, et c'est encore à eux que le métropolitain s'adresse pour qu'ils acclament l'élu avant que le caractère épiscopal lui soit conféré.

Le siège de Verdun fut également pourvu, ce semble, d'une façon régulière, bien que l'élu fût un officier du palais, le référendaire Charimer. Grégoire de Tours veut que le *consensus* canonique des habitants de la cité, c'est-à-dire du peuple et du clergé, ait précédé le décret royal de nomination, et rien n'autorise à suspecter l'exactitude de son récit [2].

Childebert II ne s'écartait pas davantage de l'esprit ni de la lettre des canons, lorsque, entre les candidats qui convoitaient la succession de Dalma-

1. « Cum a *clericis vel cuncto populo* ad ipsum episcopatum...*peteretur*, et Hildeberto praecelso regi Austrasiorum ut ipsum in praedicta civitate *ordinaret* episcopum, fuisset *suggestum*, misit Childebertus ad Egidium Remensem epistolas ut eum (Gaugericum) Cameraco deberet episcopum *ordinari*. Accepta *principale praeceptione*, ut decuit Dei servum, taliter ipsum *ordinavit episcopum*, ita *ut omnis populus vel clerici et universa plebs una voce clamarent Gaugericum episcopatu esse dignissimum* » (*Vita Gaugerici, episcop. Camerac.*, cap. VI, ap. *Script. Rerum Meroving.*, t. III, p. 654). Fustel de Coulanges n'a pas connu ce texte. M. Hauck le rejette comme dénué de valeur historique, sous prétexte que Cambrai appartenait à Chilpéric et non à Childebert. Cambrai, en effet, faisait encore partie du domaine de Chilpéric en 584 (cf. Greg. Turon., *Hist. Franc.*, VI, 41). Mais bientôt après, et peut-être dès la fin de cette même année, lorsque Clotaire II succéda à son père, Cambrai dut passer sous la domination de Childebert, qui s'empara même de Soissons (cf. Krusch, *Das Leben des Bischofs Gaugerich von Cambrai*, dans *Neues Archiv.*, t. XVI, p. 230). Il n'y a pas lieu de suspecter la valeur de ce *Vita*, écrit, selon le docteur Krusch, dès la fin du VII[e] siècle, par un clerc de Cambrai (*Rer. Meroving. SS.*, p. 650).

2. « Cum consensu civium regalis decrevit auctoritas fieri sacerdotem. » Greg. Turon., *Hist. Franc.*, IX, 23. Pourquoi le docteur Hauck, à propos de ce texte, écrit : « Die Wahl sank zu eines leeren Form herab » (*Die Bischofswahlen*, p. 39), nous ne le voyons pas.

tius à Rodez, il choisissait l'archidiacre Théodose [1].

Cependant de graves reproches atteignent sa mémoire. Il a laissé la réputation d'un prince simoniaque. Le pape Grégoire le Grand, dans une lettre à Virgile d'Arles, se plaint que dans le royaume de Childebert il n'y ait pas une nomination épiscopale qui ne soit entachée de corruption [2]. Il faut croire que la fin de son règne ne répondit pas au début. L'influence néfaste de Brunehaut se faisait sentir à la cour de son fils. Cette princesse, le mauvais génie de la maison de Sigebert, essaya, plus qu'aucun autre souverain de ce temps, de faire de l'épiscopat un instrument de règne. Elle osa élever sur le siège d'Auxerre un mendiant, dont le seul mérite avait été de lui sauver la vie [3]. Les évêchés vacants offraient une proie facile aux ambitieux; les riches offrandes furent souvent leur unique recommandation auprès de la reine ou de son fils, et plus tard de ses petits-fils, Théodebert II et Thierry II, ou même auprès des électeurs. Grégoire le Grand revient plusieurs fois à la charge pour stigmatiser cet affreux trafic [4].

1. Greg. Turon., *Hist. Franc.*, V, 46. Le docteur Hauck (*Die Bischofswahlen*, p. 41) suppose que Théodose fut désigné par Dalmatius dans son testament. Grégoire de Tours ne dit rien de semblable.

2. « Quod in Galliarum vel Germaniae partibus nullus ad sacrum ordinem sine commodi datione perveniat. » Jaffé, *Regesta*, n° 1374. Cf. n° 1376, épître adressée à Childebert lui-même, et dans laquelle il le prie d'arracher *tam detestabile facinus de regno suo* (*Hist. des G.*, IV, 15-16).

3. Cf. Frédégaire, *Chron.*, IV, 19.

4. Jaffé, *Regesta*, n° 1491 (*Hist. des G.*, IV, 22.23). Cf. Jaffé, n° 1743 (*Hist. des G.*, IV, 25) ; n° 1744 (*Hist. des G.*, IV, 26); n° 1838 (*Hist. des G.*, IV, 30); n° 1840 (*Hist. des G.*, IV, 32). Sur les pratiques de Brunehaut, cf. Frédégaire, *Chron.*, IV, 24. Le biographe de saint Éloi lui reproche nettement la simonie : « Maximeque de temporibus Brunehildis infelicissimae reginae usque ad tempora Dagoberti regis violabat hoc contagium catholicam fidem. » *Vita Eligii*, lib. II, cap. 1. Ce témoignage indique l'opinion régnante au temps où l'au-

Saint Colomban fait écho à ces plaintes généreuses [1], et le récit que Grégoire de Tours trace des élections de Rodez [2] et d'Uzès [3] en montre la légitimité. A cet abus s'en joignait un autre, déjà signalé par l'Église: la nomination des laïques à l'épiscopat. Jovinus, désigné par Childebert II à l'évêché d'Uzès, était gouverneur de la Provence [4]; Innocent de Rodez était comte du Gévaudan [5]. En résumé, les canons de l'Église sur les élections épiscopales n'étaient plus guère observés dans les royaumes d'Austrasie et de Bourgogne, vers la fin du vi[e] siècle.

Celui de Neustrie offre un spectacle à peu près semblable. On sait que Chilpéric détestait particulièrement l'Église, dont il jalousait la richesse et la puissance [6]. Il affecta en quelque sorte de nommer habituellement des laïques aux évêchés vacants. Grégoire de Tours remarque expressément que sous son règne peu de clercs parvinrent à l'épiscopat [7]. Nous avons un exemple frappant de sa politique dans le choix qu'il fit du successeur de Domnolus

teur écrivait. Il est sûrement inexact pour le règne de Clotaire II, comme nous le verrons plus loin.

1. « Multi in hac provincia tales (simoniaci) esse noscuntur. » Ep. 5, ap. *Biblioth. maxima Patr.*, t. XII, p. 32.

2. « In qua ecclesia in tantum pro episcopatu intentiones et scandala orta convaluerunt, ut pene sacris ministeriorum vasis et omni facultate meliori nudaretur, verumtamem Transobadus presbiter rejicitur et Innocentius Gaballitanorum comes eligitur ad episcopatum, opitulante Brunichilde regina. » Greg. Turon, *Hist. Franc.*, VI, 38.

3. « Cum non valeret, muneribus vicit. » *Hist Franc.*, VI, 7.

4. « Jovinus, qui quondam provinciae rector fuerat, regium de episcopatu praeceptum accipit. » *Ibid.*

5. *Hist. Franc.*, VI, 38. A Vence, Childebert II avait imposé de sa propre autorité, *rege largiente,* Pronimius, évêque exilé d'Agde. *Ibid.*, IX, 24.

6. « Nullum plus odio quam ecclesias habens, » etc. Greg. Tur., *Hist. Franc.*, VI, 46.

7. « In cujus tempore pauci quodammodo episcopatum clerici meruerunt. » *Ibid.*

au Mans. Domnolus, vieux et cassé, avait désigné l'abbé Théodulphe pour lui succéder. Chilpéric entra d'abord dans ses vues; mais bientôt il se ravisa et remplaça Théodulphe par Badégésile, maire du palais, qu'il fit tonsurer et qu'il installa sur le siège du Mans, quarante jours après la mort de Domnolus [1]. A Aix, le comte Nicétius reçut de même, avec son agrément, la tonsure, afin de pouvoir monter dans la chaire épiscopale de cette ville [2]. C'est encore par ordre du roi, et sans élection régulière, que Nonnichius succéda à Félix sur le siège de Nantes [3]. Bref, parmi les nominations épiscopales accomplies sous le règne de Chilpéric, Grégoire de Tours n'en cite aucune où l'on voie les canons fidèlement observés.

Cette politique autoritaire et capricieuse, familière à Brunehaut aussi bien qu'à Chilpéric, provoquait inévitablement l'indignation de tous les hommes sensés. Grégoire de Tours, d'ordinaire si modéré, ne peut s'empêcher de protester contre elle. Mais il n'était guère facile d'y apporter remède. Les conciles ne se tiennent plus en Gaule que d'une façon irrégulière et intermittente, et, quand ils se réunissent, ils laissent de côté les questions d'intérêt général pour ne s'occuper que des sujets particuliers qui ont motivé leur convocation [4]. C'est en vain que le roi

1. *Hist. Franc.*, VI, 9.

2. « Nicetius comes loci illius.... praeceptionem a Chilperico elicuerat, ut tonsoratus civitati illi sacerdos daretur. » *Ibid.*, VII, 31. Le précepte royal ne fut pas exécuté; les évêques sacrèrent le prêtre Faustinianus.

3. « Rege ordinante successit. » Greg. Turon., *Hist. Franc.*, VI, 15. A Rouen, après l'expulsion de Prétextat, et plus tard après sa mort, Frédégonde imposa son candidat Mélance : « Fredegundis Melancium, quem prius episcopum posuerat, ecclesiae instituit. » *Ibid.*, VIII, 41.

4. Sous Chilpéric, concile de Paris pour juger Prétextat (Greg.

Gontran sollicite le concours de Childebert II pour réunir un concile de tous les évêques de l'Austrasie et de la Bourgogne [1]; en vain Grégoire le Grand presse Brunehaut d'assembler son clergé afin de condamner la simonie et la nomination des laïques [2]. La seule ressource qui restait aux évêques, en face des envahissements continus de la royauté, était de proposer à celle-ci ou même d'imposer d'une façon discrète à son choix des hommes capables de remplir avec sagesse le ministère sacré. Encore cette mesure ne réussit-elle pas toujours. Si Gontran ne fit pas difficulté d'agréer le successeur que Maurille, évêque de Cahors, s'était choisi [3], Chilpéric ne se soucia guère des candidatures de ce genre; il substitua, nous l'avons vu, à l'élu de Domnolus, qui était dans les ordres, un simple laïque, le maire du palais, Badégésile, et il annula de même, au profit d'un autre laïque, le choix que Félix de Nantes avait fait de son propre neveu pour occuper après lui le siège de cette ville. A vrai dire, le choix de Félix n'était guère régulier; c'était une tentative déplorable de népotisme; et Grégoire de Tours avait refusé nettement de s'y associer [4]. Mais le souci de Chilpéric n'était nullement de réprimer un abus; en nommant Nonni-

Turon., *Hist. Franc.*, V, 18); concile de Berny-Rivière (Aisne), *Brennacus villa* (Cf. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, p. 395-401), pour juger Grégoire de Tours (*Hist. Franc.*, V, 49). Sous Childebert II, concile de Clermont, pour régler un conflit entre les évêques de Rodez et de Cahors (*Hist. Franc.*, VI, 38); concile de Metz pour condamner Gilles de Reims (*Hist. Franc.*, X, 19); autre concile de Clermont pour juger l'adultère Tetradia (*Ibid.*, X, 8).

1. Gregor. Turon., *Hist. Franc.*, VIII, 13.
2. Jaffé, *Regesta*, n° 1743; cf. n° 1747.
3. Greg. Turon., *Hist. Franc.*, V, 42.
4. *Hist. Franc.*, VI, 15.

chius, il fit simplement acte d'autorité ou, pour mieux dire, d'arbitraire.

L'arbitraire régnait ainsi dans la majeure partie des royaumes francs. Avec Chilpéric et Brunehaut, on pouvait se croire revenu au temps de Clotaire Ier. L'Église cependant prenait de plus en plus conscience de sa force. Sa richesse toujours croissante lui donnait quelque prestige auprès des populations et même auprès des rois, qu'elle offensait [1]. La politique profondément religieuse de Gontran augmentait encore son influence. L'action que le fondateur de Luxeuil exerça autour de lui pénétra pareillement au fond des palais. Il ne craignait pas de gourmander les souverains aussi bien que les évêques. Les intérêts généraux de l'Église le préoccupaient non moins vivement que le soin de son propre monastère. Il interrogea résolument le pape pour savoir s'il pouvait rester en communion avec les évêques simoniaques [2], et, lorsque les évêques s'assemblèrent à Chalon-sur-Saône afin de le juger, il les félicita, non sans ironie peut-être, de leur zèle, et les engagea à se réunir plus souvent pour veiller à l'observation des canons ecclésiastiques [3]. On peut admettre que ses efforts ne furent pas sans succès. Au début du VIIe siècle, les abus de pouvoir en matière religieuse paraissent moins fréquents à la cour de Théodebert II et de Thierry II. Tout porte à croire que Lupus de Sens [4],

1. « Periit honor noster, disait Chilpéric, et translatus est ad episcopos. » Greg. Tur., *Hist. Fr.*, VI, 46.
2. Ep. 5, ap. *Bibl. maxima PP.*, t, XII, p. 32.
3. Ep. 2, *Ibid.*, p. 25.
4. « Ut jam dictae civitatis cathedram S. Lupus susciperet, clerus vel populus urbis Senonicae auribus regis unanimiter suggessit. » *Vita Lupi*, cap. 4, éd. Krusch, *Rer. merov. SS.*, t. IV, p. 180 ; œuvre de peu d'autorité.

Austrégésile de Bourges [1], Nicétius de Besançon [2], Arnoul de Metz [3], furent investis canoniquement de la dignité épiscopale.

Le fils de Chilpéric, Clotaire II, entra résolument dans cette politique de sage conciliation. Ce fut sous son règne que la législation concernant la nomination des évêques prit sa forme définitive, acceptée des deux pouvoirs sans aucune arrière-pensée. Clotaire II était homme à comprendre la nécessité et les avantages d'une telle entente. Il n'avait pas hérité de la haine de son père pour l'Église. On aperçoit, au contraire, dans son entourage beaucoup d'hommes profondément religieux. L'oratoire du palais était desservi par des clercs éminents, tels que Bohaire [4], Sulpice [5], Rusticus [6], plus tard évêques, le premier de Chartres, le second de Bourges, le troisième de Cahors. Rusticus était l'aîné de trois

1. « Decedente Bituricas Apollinare episcopo S. Austregisilus, in loco ejus electus ab omnibus, ex consensu regis episcopus subrogatur. » *Vita Austregisili*, cap. 8, éd. Krusch, *Ibid.*, t. IV, p. 196.

2. « Eidem sedi, pari consensu cleri ac populi, divina providentia destinatur patronus. » *Vita Nicetii Vesont.*, cap. 3, *Acta SS.*, februar., t. II, p. 168.

3. « Forte fuit ut urbs Metensium praesule indigeret. Tunc una vox populorum Arnulfum.... dignum esse episcopum adclamavit. » *Vita Arnulfi*, cap. 7, éd. Krusch, *Rer. meroving. SS.*, t. II, p. 434.

4. *Vita Betharii*, cap. 5, éd. Krusch, *Rer. Meroving. Script.*, t. III, p. 615. Cette *Vie*, selon Krusch (*Ibid.*, p. 613), est du temps de Louis le Pieux.

5. Clotaire demande à l'évêque de Bourges, « ut pro salute sua ac exercitus suì licentia daretur ut vir beatus (Sulpitius) in suis castris abbatis officio fungeretur ». *Vita Sulpicii*, cap 9, éd. Krusch, *Ibid.*, t. III, p. 220. Le docteur Hauck voit dans Sulpice un « prédicateur de camp », *Feldprediger*, qu'il oppose à Rusticus, « prédicateur de cour », *Hofprediger*. Il nous semble qu'il s'agit simplement, pour l'un comme pour l'autre, du service de l'oratoire du palais.

6. « Rusticus ... abbatiam palatini oratorii, quod regalis frequentatur ambitio..., gessit. » *Vita Desiderii Cadurcencis*, cap. 2, éd. Krusch, *Ibid.*, t. IV, p. 564. Cf. cap. 1 : « Officium abbatiae regalis basilicae sub Lothario rege administravit. »

frères, également pieux, qui faisaient l'ornement de la cour. Le dernier, Désidérius, devait lui succéder sur le siège de Cahors. Éloi, le célèbre orfèvre, avait su gagner par ses chefs-d'œuvre les bonnes grâces de Clotaire, et avait établi au palais une sorte de cercle de piété dont faisaient partie Adon et Dadon, les deux fils d'Authaire [1]. On sait que Dadon devait plus tard illustrer le siège de Rouen sous le nom d'Audoenus ou saint Ouen. Enfin, parmi les officiers du Palais on nous signale encore Romaric [2], le futur fondateur du monastère qui porta son nom, Remiremont, *Romarici mons*; Romaric était intimement lié avec les moines de Luxeuil et Arnoul de Metz [3]. Saint Colomban et saint Arnoul n'étaient pas non plus des étrangers pour Clotaire. Le premier lui avait donné des leçons de gouvernement et prédit la restauration de la monarchie franque à son profit [4]. Le second avait pris la tête du parti austrasien qui voulait secouer le joug de Brunehaut et livrer la Gaule orientale au fils de Chilpéric [5].

En somme, il eût été étrange qu'avec ces éléments la cour de Clotaire II fût fermée à l'influence de l'Église. Une réaction contre la politique religieuse de Brunehaut et de Chilpéric était inévitable. Elle éclata dès que Clotaire fut seul maître du pouvoir. Sur son ordre, les évêques de tout le royaume se réunirent à Paris en 614, tant pour renouveler les

1. *Vita Eligii*, lib. I, cap. 5-8, éd. Krusch, *Ibid.*, t. IV, p. 672 suiv.
2. Après 613, on le trouve à la cour de Clotaire. « Evenit ut in Lotharii regis palatio inter ceteros electus haberetur. » *Vita Romarici*, cap. 4, éd. Krusch, *Ibid.*, t. IV, p. 222.
3. *Vita Romarici*, cap. 4, *Ibid.*; *Vita Arnulfi*, cap. 6, éd. Krusch, t. III, p. 433.
4. *Vita Columbani*, cap. 21, éd. Krusch, *Ibid.*, t. IV, p. 98.
5. Cf. Frédégaire, *Chronic.*, lib. IV, cap. 40, éd. Krusch, t. III, p. 140.

statuts des anciens canons, dans la mesure exigée par la nécessité du temps présent, que pour régler les questions récentes, à la fois dans l'intérêt du prince, du peuple et du clergé [1]. La question des élections épiscopales était des plus urgentes ; elle fut l'objet des premières délibérations du concile, qui la résolut de la façon suivante : « A la mort d'un évêque on ne devra ordonner à sa place que celui que le métropolitain et ses collègues de la province, les clercs et le peuple de la cité auront élu librement, sans corruption d'aucune sorte, particulièrement sans offre d'argent. Si un candidat s'empare subrepticement d'un siège et est introduit dans l'Église sans l'élection du métropolitain et le consentement du clergé et des citoyens, son ordination sera déclarée nulle en vertu des statuts des Pères [2]. » Pour montrer qu'on voulait revenir sans réserve à l'observation de l'ancienne discipline, on interdit à tout évêque de se désigner un successeur de son vivant, sous quelque prétexte que ce fût [3]. La nécessité de la confirmation de l'élection par le roi fut passée sous silence. Entendait-on abolir par là le droit qu'on avait formellement reconnu à la royauté au concile d'Orléans de 549? Rien n'autorise à le penser. Si telle eût été l'intention des Pères du concile, ils n'eussent pas manqué de le déclarer expres-

1. « Ex evocatione gloriosissimi principis domini Hlotharii regis », etc. Maassen, *Concilia Meroving.*, p. 185.

2. « Ut decedente episcopo in loco ipsius ille episcopus praesul debeat ordinari quem metropolitanus cum comprovincialibus suis, clericis vel populis civitatis illius absque ullo commodo vel datione pecuniae elegerint. Quod si aliter aut potestati subreptus aut quacunque negligentia absque electione metropolitani, cleri consensu vel civium, fuerit in ecclesia intromissus, ordinatio ipsius secundum statuta Patrum irrita habeatur. » Can. 2, ap. Maassen, p. 186.

3. *Ibid.*, can. 3.

sément. Ils pensèrent sans doute que cette prérogative du pouvoir civil allait de soi, tant était pressante la force de la coutume établie. Cependant Clotaire II ne crut pas pouvoir se contenter de cette reconnaissance tacite du droit régalien. Dans l'édit par lequel il publie et reconnaît obligatoires pour ses États les canons du concile de Paris, il tint à ce que ce droit fût inscrit en toutes lettres. Il modifia ainsi le texte conciliaire : « Au décès d'un évêque, son successeur, qui doit être ordonné par le métropolitain assisté des évêques de sa province, sera élu par le clergé et par le peuple, et si l'élu est une personne digne, il sera ordonné par l'ordre du prince. » Le roi ajoute même (et cette addition a son importance) que « si un personnage de la cour est élu, il pourra être ordonné pour le mérite de sa personne et de sa doctrine [1] ». On a voulu voir dans cette dernière clause un droit que Clotaire se serait arrogé de choisir à son gré des évêques parmi les officiers de son palais, clercs ou laïques. Cette interprétation nous paraît erronée. Ce que le souverain réclamait, c'était la liberté pour le peuple d'élire même un palatin, pourvu que celui-ci fût recommandable par ses

1. « Definitionis nostrae est, ut canonum statuta in omnibus conserventur et quod per tempora ex hoc praetermissum est vel dehinc perpetualiter observetur. Ita ut episcopo decedente in loco ipsius qui a metropolitano ordinari debet cum provincialibus, a clero et populo eligatur; et si persona condigna fuerit, per ordinationem principis ordinetur; vel certe, si de palatio eligitur, per meritum personae et doctrinae ordinetur. » *Edictum Chlotarii*, ap. Mon. Germ., *Leges*, t. I, p. 14. On remarquera d'abord que le roi s'engage à faire observer les canons, et ensuite qu'il détermine nettement la part du métropolitain, du peuple et du clergé, et du souverain dans la nomination des évêques; au peuple et au clergé le droit d'élire, au souverain le droit de confirmer l'élection par un précepte, au métropolitain de célébrer « l'ordination ».

mœurs et par sa foi[1]. Dans tous les cas, la confirmation de l'élection était réservée au roi, qui se prononçait sur la dignité ou l'indignité de l'élu.

Cependant, comme le fait remarquer le docteur Hauck, « ce n'est pas en ce point que consiste

1. Faut-il traduire : *Si de palatio eligitur*, par *si le roi choisit un palatin* ou bien par *si les électeurs* (le peuple et le clergé) *choisissent un palatin?* Fustel de Coulanges (*La Monarchie franque*, p. 562) opine pour la première traduction, sans même soupçonner qu'elle puisse être discutable (Cf. Imbart de la Tour, *Les élections épiscopales du IXe au XIIe siècle*, p. 84; Maurice Prou, *La Gaule mérovingienne*, p. 109). Hinschius (*Kirchenrecht*, t. II, p. 182, Anmerkung 2) justifie cette même traduction, en essayant de prouver qu'autrement il n'y aurait pas d'opposition entre ce membre de phrase et la phrase précédente, ce qu'exige la logique. Il est pourtant clair que, si le roi se réservait le droit de nommer évêque, de sa propre autorité, un membre de son palais, pourvu qu'il fût digne, il n'y avait pas de raison pour qu'il n'exerçât pas la même prérogative à l'égard d'autres sujets de son royaume, pourvu qu'ils fussent également dignes. Et alors, que devenait le droit électoral du peuple et du clergé? Le canon du concile perdait ainsi toute sa valeur et devenait illusoire. Aussi la seconde traduction a-t-elle été adoptée et soutenue par Loening (*Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, t. II, p. 182, note 2), et par Hauck (*Bischofswahlen*, p. 46, note 155). Si les arguments de Loening ne paraissent pas décisifs, Hauck remarque avec plus de raison que le roi, par cette addition, entendait supprimer l'interdiction qui pesait sur les palatins, même clercs, d'après le droit et l'usage anciens. Dans sa lettre aux évêques de la province de Vienne et de Narbonne, le pape Célestin exigeait, en effet, que l'évêque fût pris, en règle générale, parmi les clercs du diocèse : « Nec emeritis in suis ecclesiis clericis peregrini et extranei et qui ante ignorati sint ad exclusionem eorum qui bene de suorum civium merentur testimonio praeponantur; ne novum quoddam, de quo episcopi fiant, institutum videatur esse collegium... Tunc alter de altera eligatur ecclesia, si de civitatis ipsius clericis cui est episcopus ordinandus, nullus dignus, quod evenire non credimus, potuerit reperiri » (Jaffé, *Regesta*, n° 369; Migne, t. L, p. 430). Cette décision était bien connue en Gaule, témoin le testament de Dalmatius, évêque de Rodez. « Condiderat testamentum... ut in ecclesia illa non ordinaretur extraneus. » Greg. Turon., *Hist. Franc.*, V, 46. Plus tard, le concile de Clichy essaiera de la remettre en vigueur : « Ut decedente episcopo in loco ejus non alius subrogetur nisi loci illius indigena. » Can. 28, ap. Maassen, p. 200. Nous verrons plus loin comment ce canon est conciliable avec l'article que nous examinons de l'édit de Clotaire. Mais il nous semble sûr que Clotaire entendait conférer aux électeurs le droit de choisir un évêque parmi les palatins : *Si de palatio eligitur.*

principalement l'importance de l'édit de Clotaire, mais bien plutôt dans la reconnaissance officielle du droit électoral de la communauté chrétienne. Sous ce rapport, le texte de l'édit est le complément de la décision du cinquième concile d'Orléans. Si, à Orléans, l'Église franque reconnaît au roi le droit de confirmer l'élection épiscopale, ici le roi reconnaît au peuple le droit d'élire l'évêque. Par là il admet que la puissance royale n'est pas illimitée dans les affaires ecclésiastiques; l'élection devient une condition nécessaire pour qu'un candidat occupe régulièrement un siège épiscopal; la royauté renonce à nommer des évêques qui ne seraient pas légitimement élus. Ainsi, cent ans après Clovis, se trouvait résolu le problème des élections épiscopales, d'une manière qui sauvegardait à la fois les intérêts de l'État et ceux de l'Église [1] ».

* *

L'édit de Clotaire offre tous les caractères d'un véritable concordat. Cette entente entre les deux pouvoirs marquait un progrès important pour l'époque, à la condition qu'elle fût consciencieusement respectée de part et d'autre. Mais l'édit fut-il observé?

Le docteur Hauck n'hésite pas à répondre par l'affirmative, non seulement pour les temps qui suivirent immédiatement le concile, mais encore pour toute la durée de la dynastie mérovingienne [2], réserve

1. *Die Bischofswahlen*, p. 47.
2. *Ibid.*, p. 48 : « Nicht nur für die nächste Zeit darf man diese

faite de certains cas où la royauté voulut, pour des motifs graves, que sa main parût toute seule.

Les conciles de Bonneuil (616-617)[1], de Clichy (626-627)[2] attestent que, selon la croyance commune, l'édit liait les deux pouvoirs. Et pour en venir aux faits, la *Vie* de Sulpice de Bourges nous fournit quelque idée de ce qui se passa sous Clotaire II. Après la mort d'Austrégésile, tout le peuple se réunit pour l'élection d'un évêque; mais, comme il arrive en pareille circonstance, nous dit le biographe, les avis étaient partagés et divers candidats acclamés. Deux élus furent présentés au roi, qui porta son choix sur le candidat de la minorité[3]. Toute cette

Frage bejahen, sondern man darf überhaupt sagen, dass es die rechtliche Form darbot, in der das Verhalten der späteren Merovinger sich vollzog. »

1. « Ut constitutiones illae, quae Parisius sunt decretae, hoc est tam a domnis sacerdotibus quam a domno Chlothachario rege, juxta priscam Patrum constitutionem in omnibus conserventur. » Can. 1, ap. Maassen, p. 193. Le lieu de ce concile n'est pas indiqué. Hauck (*Die Bischofswahlen*, p. 49, note 161) conjecture qu'il s'agit du concile de Bonneuil dont parle Frédégaire (*Chron.*, lib. IV, cap. 44).

2. « Ut eam constitutionis regulam nobis per omnia conservetis quam Parisius hactenus vobis praesentibus in universali Galliarum et magna synodum juxta priscam canonum institutionem constitui praecepistis, est nobis valde gratissimum ut ea quae vestro sunt imperio generaliter promulgata atque tantis sacerdotibus sunt edita vel digesta, in omnibus conserventur. » Maassen, p. 196-197. Cf. can. 4, *Ibid.*, et can. 27. Nous ne citons pas le concile de Reims (can. 3, ap. Maassen, p. 203), parce qu'on en conteste, avec assez de raison, ce semble, l'existence. M. l'abbé Duchesne (*Académ. des Inscript. et Belles-Lettres*, mars 1889, p. 94) l'identifie avec le concile de Clichy. Voir cependant ce que nous avons dit à ce sujet, *Revue des Quest. hist.*, avril 1898, p. 367, note 4.

3. « Cum universus ecclesiae populus pro episcopo eligendo convenisset in unum atque alius de alio, ut fieri solet in talibus, conclamaret, » etc. L'un des candidats fait appuyer sa candidature auprès du roi *cum infinitis ponderibus auri argentique*. Mais la reine fait prévaloir l'election de Sulpice. *Vita Sulpicii*, cap. 12, ap. Mabillon, *Acta SS.*, t. II, p. 160. Selon Krusch, *Rer. meroving. SS.*, t. IV, p. 370, ce texte, d'époque carolingienne, serait dépourvu d'autorité.

procédure est régulière, conforme au concordat, et le roi use de son droit en choisissant Sulpice, dont il avait pu jadis apprécier les éminentes qualités. De fait, suivant la remarque du docteur Hauck, on ne connaît pas, sous le règne de Clotaire II, un seul cas d'une promotion à l'épiscopat, qui n'ait été précédée de l'élection canonique. L'ordination de saint Amand ne saurait entrer en ligne de compte. Saint Amand fut un évêque missionnaire, et on ne pouvait songer à le faire élire par les cités qu'il allait évangéliser [1].

Dagobert I[er] ne changea rien à la politique religieuse de son père. Nous voyons par deux documents officiels la manière dont il observait le concordat de 614. L'Église vint prendre dans son entourage le pontife qui devait succéder à Rusticus sur le siège de Cahors. Didier était le frère de Rusticus et trésorier de Dagobert; il résidait à la cour. Cependant, c'est de Cahors que part sa candidature. Le choix des habitants et du clergé [2] de Cahors se porte sur lui, et ils envoient en même temps au roi et aux évêques de la province leur *consensus* écrit. Dagobert prend acte de cette proposition, *suggestio,* et s'empresse de mander à ses officiers et à tous ses sujets, qu'il joint son consentement, *consensus,* à celui des Cadurciens [3]. « C'est pourquoi, ajoute-t-il,

1. « Coactus a rege ac sacerdotibus episcopus ordinatus est, acceptoque pontificatus honore gentibus verbum evangelizare coepit Domini. » *Vita Amandi*, cap. 8, ap. Mabillon, *Acta SS.*, t. II, p. 682.

2. « Civium abbatumque Cadurcorum consensus. » *Vita Desiderii*, cap. 13, *Rerum Meroving. SS.*, t. IV, p. 571. *Abbates* a ici le sens de « clercs ». Cf. Vacandard, *Vie de saint Ouen*, 1901, p. 100, note 2.

3. « Consensus regis et civium pari sententia in episcopatum Desiderii aspiravit. Nam licet *suggestio* civium ad praesules et principes jam praecesserit, rex tamen pro hoc amantissima et valde ambienda

suivant la pétition des habitants et notre volonté en tout conforme à la leur, nous décidons et ordonnons qu'avec l'aide et l'acclamation du clergé et du peuple, Didier, homme illustre et vrai serviteur de Dieu, soit consacré pontife dans la ville de Cahors et que notre volonté et celle des citoyens soit accomplie au nom de Dieu, en tout ce qu'elle a décidé[1]. » Nous retrouvons ici la double intervention du clergé et du peuple. Ce sont eux qui choisissent librement leur candidat, et, selon la précieuse remarque du roi qui n'ignore pas les règles liturgiques, c'est avec leur concours et leur assentiment manifesté par des acclamations, *adjuvante ac clamante laudes ipsius clero vel populo,* que les prélats consécrateurs procéderont aux rites de l'ordination épiscopale.

Dagobert mort (19 janvier 639), la monarchie mérovingienne déclina rapidement. Presque tous ses successeurs furent investis du pouvoir avant d'avoir

praecepta dedit, » etc. Dagobert adresse sa lettre, *epistola,* « episcopis et ducibus cunctoque populo Galliarum finibus constituto ». On y lit notamment la phrase suivante : « Dum *civium abbatumque Cadurcorum consensus* hoc omnimodis exposcit, ut eum episcopum habeant, *et nostra devotio similiter convenit.* » *Vita Desiderii*, cap. 13. *Ibid.*

1. « Quamobrem juxta *civium petitionem, nostram quoque concordantem in omnibus voluntatem*, decernimus ac jubemus, ut adjuvante ac clamante laudes ipsius clero vel populo, vir illustris et verus Dei cultor Desiderius pontifex in urbe Cadurci debeat consecrari et *nostra civiumque voluntas, quod decrevit in omnibus*, in Dei nomine perficiatur » (*Vita Desiderii*, ibid.). Fustel de Coulanges qui indique ce texte (*La Monarchie franque*, p. 557, note) ne l'a pas utilisé. Il se borne à dire : « Ce diplôme diffère beaucoup de la formule de Marculf ; le fond est le même : c'est le roi qui nomme l'évêque, c'est lui qui (par un autre diplôme) ordonne au métropolitain de le consacrer. » Il nous semble que cette interprétation, qui fait si bon marché de la part prise par l'église de Cahors et approuvée par le roi dans l'élection de Didier, est légèrement arbitraire. Il est vrai que la lettre de Dagobert contrariait un peu la théorie de Fustel sur le droit des rois mérovingiens et leur omnipotence absolue dans les élections épiscopales.

atteint leur majorité. L'exercice de l'autorité était alors nécessairement dévolu aux officiers du palais, qui se disputèrent les hautes places, et dont les rivalités se firent sentir dans toutes les branches de l'administration. Au milieu de ce désordre, il eût été bien étrange que les règles canoniques en matière d'élection épiscopale fussent toujours fidèlement observées. A vrai dire, les renseignements précis nous manquent pour le règne de Clovis II et Sigebert II. Comment les officiers du palais, Éloi et Dadon, furent-ils nommés, le premier, évêque de Noyon, le second, évêque de Rouen? Nous ne saurions le dire avec exactitude. Il est cependant permis de croire qu'ils furent vraiment élus par les deux cités dont le siège était devenu vacant. L'élection d'un palatin n'était pas chose inouïe. Déjà, à la fin du VIe siècle, Bohaire avait été choisi pour évêque par le peuple et le clergé de Chartres[1]. Il est vrai que Bohaire était clerc et qu'il avait fait un stage assez long auprès de saint Pappole, à qui il devait succéder. Didier (ou Géry) de Cahors remplissait les fonctions de trésorier, lorsque les suffrages de ses concitoyens vinrent l'enlever à la cour. Dans ces deux élections, l'édit de 614 avait été respecté; le choix des habitants de Chartres et de Cahors était tombé sur des personnages qui n'étaient pas étrangers aux diocèses qu'ils étaient appelés à gouverner[2]. Le cas d'Éloi et de Da-

1. *Vita Betharii*, cap. 6, ap. *Rer. Merov. SS.*, t. III, p. 616.

2. L'élection de Bohaire est conforme à l'édit de Clotaire. Dagobert viola pour Didier le canon 9 du concile d'Orléans de 549, qui exigeait que les laïques, nommés aux évêchés, ne fussent sacrés qu'après un an de préparation. Mais il faut remarquer que le concile de Paris de 614 avait passé ce canon et cette obligation sous silence.

don était un peu différent. Si pieux que fussent ces deux officiers, rien ne les rattachait, l'un au diocèse de Noyon, l'autre au diocèse de Rouen. Mais, il est bon de le remarquer, les canons qui exigeaient que l'évêque d'une cité fût un « indigène » n'avaient d'autre but que d'écarter la candidature de tout personnage inconnu des électeurs. Tel était l'esprit, sinon la lettre de la loi. On ne peut pas dire qu'Éloi et Dadon aient été absolument des étrangers pour les cités du nord de la Gaule franque. Ils suivaient habituellement le roi dans ses résidences. Compiègne, Étrépagny, Clichy, Arlaune et tant d'autres villas royales, voisines des cités de Noyon et de Rouen, furent sûrement les lieux de leur séjour. Que les Rouennais et les Noyonnais aient porté sur eux leur choix, il n'y a donc pas de motif de s'en étonner. Et ce qui rend cette conjecture vraisemblable, c'est qu'Éloi et Dadon n'étaient pas hommes à accepter la dignité épiscopale, s'il leur avait fallu le faire au prix d'une violation des lois de l'Église[1].

Cependant saint Léger fut élevé par la reine Bathilde au siège d'Autun sans élection proprement dite[2]. Mais il faut voir là une exception que motivaient les circonstances. Les électeurs ne pouvaient s'entendre sur le choix d'un candidat; on en vint aux mains, et le sang fut versé. C'était le droit et même le devoir de la royauté d'intervenir dans le débat. En nommant Léger de sa propre autorité, la reine

1. On remarquera qu'Éloi et Dadon voulurent observer le canon 9 du concile d'Orléans de 549. Cf. *Vita Audoeni*, cap. II, n° 9, *Acta SS.*, august., t. IV, p. 807; *Vita Eligii*, lib. II, cap. 2, éd. Krusch, *Rerum meroving. SS.*, t. IV, p. 695.

2. *Vita Leodegar.*, auct. anonymo, cap. I, Mabillon, *Acta SS.*, t. II, p. 651.

fit acte de sage politique. La paix fut de la sorte rétablie à Autun, et la paix, qui est le plus grand de tous les biens, vaut bien une infraction passagère à la lettre de la loi.

En l'absence de faits positifs, faut-il croire que pendant cette période l'édit de Clotaire II fut plusieurs fois violé? Les conciles de Chalon-sur-Saône (647-9) [1] et de Saint-Jean-de-Losne [2] (673-675) le donnent à entendre. Ils rappellent que tout évêque doit être élu par le clergé et le peuple, s'il ne veut voir son ordination annulée. Et il est permis de croire que ce rappel n'était pas tout à fait sans motif.

Toutefois, on peut dire qu'en général l'élection, prescrite par l'édit de 614, continua d'être pratiquée. Si l'on veut avoir une idée des intrigues auxquelles donnait lieu ce mode de nomination épiscopale sous le règne de Childéric II, il faut lire le récit que nous a légué le biographe de saint Prix. A la mort de Félix, évêque d'Arverne (Clermont), Prix était abbé du monastère de Chantoin. Ambitionnait-il l'épiscopat? L'hagiographe semble l'insinuer. Après avoir rendu au prélat défunt les derniers devoirs, Prix se ressouvint d'une vision que sa mère lui avait racontée jadis : elle avait prévu qu'il deviendrait évêque. L'abbé de Chantoin crut convenable d'informer la cité de cette prédiction. Mais pour toute réponse, on se contentait de lui demander s'il croyait

1. « Si quis episcopus de quacumque fuerit civitate defunctus, non ab alio nisi a comprovincialibus, clero ac civibus suis alterius habeatur electio; sin aliter, hujusmodi ordinatio irrita habeatur. » Can. 10, ap. Maassen, p. 210. Sur la date de ce concile, cf. Vacandard, *Vie de saint Ouen*, p. 223.

2. « Ut aetas legitima et electio populi tam consensus (cleri?) ad episcopatum instituendum juxta canonica decreta expectetur. » Can. 5, ap. Maassen, p. 218.

avoir assez d'or et d'argent pour soutenir une telle prétention. Prix, à son tour, répondait ingénument que, si Dieu voulait lui confier l'épiscopat, l'autorité des canons le dispensait de rien débourser pour l'obtenir. Mais une autre candidature semblait offrir une plus grande chance de succès. L'archidiacre Gervold faisait observer que, selon un usage ancien, ses prédécesseurs étaient candidats de droit au siège vacant. Il appartenait donc au clergé et au peuple de se prononcer entre ces deux prétentions rivales. Or, cinq clercs, parmi les plus éminents de la cité, *quinque de senioribus abbatibus,* l'archidiacre Gervold, l'abbé Prix, deux prêtres, Arivald et Agin, et un diacre du nom d'Étienne, s'étaient associés et avaient signé un pacte en vertu duquel aucun candidat ne pouvait être appelé à remplacer l'évêque Félix, s'il ne réunissait l'unanimité de leurs cinq voix. Chose curieuse, cette condition avait été formulée pour mettre un frein à l'ambition de l'archidiacre, qui se considérait comme le successeur désigné du pontife. Dès que Gervold eut appris que l'abbé de Chantoin avait mis la population dans la confidence de la révélation maternelle, il s'empressa, pour lui faire échec, de communiquer au public réuni dans l'église le pacte dont il était, avec Prix, l'un des principaux signataires. Mais sa manœuvre échoua. Les autres cosignataires donnèrent leurs voix à l'abbé de Chantoin. Gervold, se voyant déçu et trahi par les clercs sur lesquels il avait le plus compté, laissa de côté le clergé et se tourna résolument vers les laïques, dont il sollicita l'appui et réchauffa le zèle par une discrète et habile distribution d'argent. Ce moyen réussit. Les laïques, gagnés par

l'appât du lucre, exercèrent sur tout le clergé une telle pression, que l'archidiacre finit par obtenir la majorité, sinon l'unanimité des suffrages des électeurs[1]. Il monta sur le siège qu'il avait tant convoité. Mais il ne l'occupa que fort peu de temps; quarante jours plus tard, la mort l'en fit descendre.

Une nouvelle élection devenait nécessaire. Cette fois, la candidature de l'abbé de Chantoin devait aboutir. Cependant on ne voit pas que l'intrigue ait eu la moindre part à sa nomination. La majorité des suffrages se porta d'abord sur le comte Génésius. Déjà, on allait proposer son nom à l'approbation royale, lorsqu'il déclina humblement les honneurs dont on le jugeait digne. Les habitants de la cité reportèrent alors leurs voix sur Prix, et en un instant son nom fut unanimement acclamé par le clergé et par le peuple[2]. Prix fut donc ordonné évêque ; la prédiction maternelle recevait enfin son accomplissement.

Dans cette double élection de la cité d'Arverne l'action particulière et distincte des clercs et des laïques se dégage avec quelque netteté. L'influence du clergé est évidemment prépondérante, mais on voit qu'elle peut être contre-balancée et même dominée par la volonté de la foule, à laquelle tout cède. Le rôle de l'argent, en pareil cas, n'est pas toujours

1. Fustel de Coulanges n'a pas connu ce document, dont le docteur Bruno Krusch a signalé l'existence (*Neues Archiv*, t. XV). Il se trouve dans le ms. U 42 de la bibliothèque de Rouen (fol. 17-22). Cf. *Revue des Questions hist.*, 1er avril 1898 (t. LXIII), p. 374, note, où nous l'avons transcrit entièrement.

2. *Vita Praejecti*, cap. 2, ap. Mabillon, *Acta SS*, loc. cit., p. 641. Le texte parallèle de la seconde *Vie* (cap. 12, *ibid.*, p. 648), cité par Fustel de Coulanges (*La Monarchie franque*, p. 555), est altéré. Il faut s'en rapporter au ms. U 42, cité plus haut, qui donne, après la mort de Gervold, la première *Vie*, avec quelques légères variantes.

sans influence sur les suffrages exprimés ; c'est une atteinte au droit canon. Mais, en principe, les électeurs appliquent les règles du concordat de 614 ; ils ont conscience qu'ils ont le droit de choisir leur évêque. Le *précepte* royal ne viendra ensuite que pour confirmer leur choix.

Nous ne connaissons que peu de nominations épiscopales qui se rattachent à cette époque. Mais toutes celles dont le récit nous est parvenu offrent les mêmes caractères de légalité. Saint Érembert à Toulouse, sous Clotaire III ; saint Lambert, à Maëstricht, sous Childéric II ; saint Ansbert, à Rouen, sous Thierry III, ont été canoniquement élus et sacrés avec l'assentiment du roi, s'il faut en croire leurs biographes[1].

Du reste, il nous est resté un document daté de la seconde moitié du VIIe siècle, qui atteste, pour ainsi dire officiellement, l'usage alors en vigueur, je veux parler du *Recueil* de Marculf. L'auteur nous fournit le modèle de la formule de *consensus* que les électeurs adressaient au roi, et celui de la réponse par laquelle le roi faisait droit à leur requête : « A très pieux et très excellent seigneur le roi ; nous, les serviteurs dont les souscriptions et les signatures suivent. Votre clémence a coutume d'accorder toute demande qui est juste, surtout quand cette demande est faite d'une voix unanime, et qu'elle a pour objet le bien de l'Église, en même temps que celui de votre majesté royale. Or, comme l'évêque

1. *Vita Eremberti*, cap. 1, Mabillon, *Acta SS.*, t. II, p. 578; *Vita Landeberti*, cap. 3, *Ibid.*, t. III, II, p. 71; *Vita Ansberti*, cap. 14, *Analecta Bolland.*, t. I, p. 179-191. Il est vrai qu'aucun de ces documents n'est de bonne note.

de notre cité, de sainte mémoire, a quitté ce monde, afin que les brebis ne restent pas sans pasteur, nous demandons humblement que vous daigniez établir pour son successeur dans la chaire épiscopale un tel (clerc ou laïque), en qui résident une haute distinction, une naissance libre, une élégance brillante, une chasteté diligente, une abondante charité, une volonté énergique. C'est pourquoi nous avons signé le *consensus*[1]. »

Il nous est parvenu deux formules de la *praeceptio* par laquelle le roi autorisait l'ordination du candidat de la cité. L'une fait allusion à la requête des électeurs[2], l'autre la passe sous silence. Mais dans toutes les deux, le roi prend un ton impératif, qui semble faire dépendre de sa seule volonté la nomination épiscopale. « Ayant appris que le seigneur un tel, de sainte mémoire, évêque de telle ville, avait été rappelé à Dieu, nous nous sommes occupé, avec la sollicitude qui convient, de concert avec les évêques et les grands de notre palais, de lui donner un successeur, et nous avons décidé de confier la dignité épiscopale dans cette ville à un tel (laïque ou clerc), qui se recommande à nous par une conduite éprouvée, par la noblesse de sa naissance, par la probité de ses mœurs, par sa mansuétude et sa prudence. » Le roi ordonne ensuite aux suffra-

1. « Manu nostra hunc *consensum* decrevimus roborare. » Marculfi *Formulae*, lib. I, cap. 7, ap. Migne, t. LXXXVII, p. 705.

2. « Igitur dum et vestra et cleri vel pagensium civitatis illius adfuit petitio, ut relicta urbe illa quam prius regere et gubernare videbamini in suprascripta urbe illa cathedram pontificalem suscipere deberetis, » etc. Plus loin, le roi mentionne encore « voluntatem et consensum cleri et plebis ipsius civitatis ». *Formulae Lindenbrogii* seu *altera editio formularum Marculfi*, cap. 4, ap. Migne, t. LXXXVII, p. 807.

gants de publier cette décision de sa volonté, et il prie, *petimus*[1], le métropolitain de procéder, dans le plus bref délai, au sacre du nouvel évêque. Il ne faudrait pas tirer de ces documents plus qu'ils ne contiennent. Ce sont des formules de chancellerie, et il est naturel que le roi y ait un air d'autorité absolue. Son *précepte* est un ordre qui émane de sa seule volonté. Il importe peu qu'il contienne la trace de la requête, *suggestio*, qui l'a provoqué. En fait et en droit, l'élection par la cité et le décret royal de nomination épiscopale sont deux opérations distinctes. Les formules de Marculf offrent simplement le témoignage irrécusable de cette distinction.

Nous touchons au terme de notre enquête. Ce qui se passe durant la minorité des derniers rois mérovingiens n'appartient guère plus à notre sujet. Une période de désordre est ouverte. Vers les confins du VIIe siècle, la monarchie franque est en pleine décadence; elle tombe en tutelle, tutelle que se disputent les grands du palais. Une sorte d'anarchie règne partout. Jusqu'à ce qu'une dynastie nouvelle soit fondée sur les ruines de l'ancienne, il ne faudra plus songer à voir les canons régulièrement observés. Un Charles Martel disposera des évêchés, comme il fera des villas royales. Son essai de souveraineté fut non seulement une conquête politique; ce fut une prise de possession de l'autorité re-

1. « Petimus ut cum ad vos pervenerit (indiculus), ipsum, ut ordo postulat, benedici vestra sanctitas non moretur, et junctis vobiscum vestris comprovincialibus, ipsum in suprascripta urbe consecrare, Christo auspice, debeatis. » Marculfi *Formulae*, lib. I, cap. 6, loc. cit., p. 704-705. Fustel de Coulanges (*La Monarchie franque*, p. 556) traduit « petimus » par « nous vous ordonnons ».

ligieuse par le pouvoir civil. L'épiscopat devint la proie des palatins. L'Église franque ne se relèvera de cet état d'ignominie que par les efforts combinés de saint Boniface, de la papauté et des fondateurs de la dynastie carolingienne, Pépin et Charlemagne. Alors le droit reprendra sa place dans les rapports de l'Église et de l'État; les élections épiscopales se feront selon le mode ancien à peine modifié, jusqu'à ce que des crises nouvelles finissent par supprimer tout à fait le droit électoral de la cité. L'histoire de ces transformations successives a été écrite par M. Imbart de la Tour, dans son savant livre sur les *Élections épiscopales dans l'Église de France du IXe au XIIe siècle;* nous y renvoyons le lecteur.

*
* *

Il ne nous reste plus qu'à résumer notre étude et à en dégager les conclusions.

Sous la royauté mérovingienne, le droit électoral du clergé et du peuple qui était déjà en vigueur dans l'Église des Gaules, fut rigoureusement maintenu par les canons des conciles. En principe, tous les clercs et tous les fidèles du diocèse étaient électeurs; mais, en fait, l'élection était presque toujours exclusivement l'œuvre des habitants de la cité. Les clercs, et au VIIe siècle les *seniores abbates,* c'est-à-dire les membres les plus influents du clergé, quel que fût d'ailleurs leur rang dans la hiérarchie, semblent avoir eu la haute direction dans les opérations électorales. Mais le peuple dérangeait fréquemment leurs combinaisons, et parfois imposait par la vio-

lence de ses acclamations le candidat de son choix.

Alors intervient une troisième puissance, celle de la royauté. Celle-ci trop souvent ne reconnut d'autre règle que ses caprices; mais l'Église finit par lui faire comprendre la nécessité de se soumettre à une loi. Clovis, à l'imitation des empereurs, posa par quelques faits le principe de l'intervention du pouvoir civil dans les élections épiscopales. Si, parmi ses successeurs immédiats, Childebert se montra fidèle observateur des canons, Thierry et Clotaire se soucièrent peu de garder la même mesure et s'arrogèrent le droit de pourvoir les sièges vacants, à leur guise, sans égard pour le droit électoral du clergé et du peuple. Mise en demeure de se prononcer sur ces empiètements de l'État, l'Église fit à la royauté sa part et lui reconnut le droit de confirmer l'élection faite par le peuple et le clergé. Mais la seconde génération des rois mérovingiens, tout en bénéficiant de cette législation nouvelle, n'entendit pas toujours être obligée de s'y astreindre absolument. Chilpéric et Brunehaut abusèrent en toutes manières de leur pouvoir et violèrent sans scrupule les prescriptions qui régissaient les élections épiscopales. Avec Clotaire II l'Église triomphe des résistances de l'État. Par l'édit de 614, la royauté se contente du droit de confirmation. L'harmonie s'établit entre les deux pouvoirs. La législation civile fait écho à la législation ecclésiastique, et les actes répondent au droit. Les règnes de Clotaire II et de Dagobert, qui marquent l'apogée de la royauté mérovingienne, forment une période durant laquelle le droit électoral du clergé et du peuple est respecté. Après eux, le même régime reste légalement en vigueur pendant toute la

durée du VIIe siècle. Mais il fléchit parfois en raison des circonstances qui demandent des mesures d'exception. Avec le VIIIe siècle s'ouvre une période de trouble où le droit canon menace de sombrer. Le pouvoir civil use et abuse de sa force jusqu'à ce que des esprits sages et des mains puissantes s'accordent pour rétablir l'ordre ancien et le règne des lois ecclésiastiques.

Tels sont les faits. Il est permis de se demander en vertu de quels principes agissaient l'Église et l'État dans cette lutte d'influence en matière d'élections épiscopales. On peut admettre que l'État ne pouvait se désintéresser de la question. Les cités à la tête desquelles étaient placés les évêques formaient les unités dont se composait la totalité du royaume. En qualité de souverain, le roi n'était-il pas le premier des électeurs? S'il était défendu d'imposer à une cité un évêque qui ne fût pas l'homme de son choix, de quel droit imposer au prince, qui était le maître de cette cité, un candidat qu'il n'eût pas agréé? L'Église fit donc sagement d'accorder à la royauté sa part dans la nomination aux évêchés. Mais par là entendait-elle lui octroyer bénévolement une faveur gratuite? Les théoriciens du droit canon, des temps carolingiens, inclinent vers cette interprétation. Ils sont d'avis que l'État ne participe aux élections épiscopales, dans la mesure où le veulent l'usage et les canons conciliaires, qu'en vertu d'une concession bienveillante de l'Église [1]. On ne voit pas que cette

1. « Quod vero in quibusdam regnis postea consuetudo obtinuit, ut consultu principis ordinatio fieret episcopalis, valet utique ad cumulum fraternitatis propter pacem et concordiam mundanae potestatis, tamen ad complendam veritatem vel auctoritaten sacrae ordinationis quæ nequaquam regis potestatu, sed solo Dei nutu et eccle-

question théorique ait préoccupé les évêques des VIe et VIIe siècles. Peut-être la trouvaient-ils superflue. Ce qui est sûr, c'est que la royauté considérait l'exercice de son droit comme une prérogative inaliénable, d'origine divine. Nommer un évêque ou du moins confirmer son élection, c'était pour elle faire acte de souveraineté. Bien plus, selon sa conception, la souveraineté ne souffrait d'autres limites que celles qu'elle voulait bien reconnaître et en quelque sorte s'imposer par écrit ou d'après l'usage, pour demeurer en bonne intelligence avec l'Église. Ces sentiments trouvent leur expression dans une *formule* du temps. « Comme toute puissance est élevée par Dieu, c'est au pouvoir royal qu'il appartient de gouverner tout ce qui est sur la terre ; il nous faut agir avec une sage précaution et n'établir dans les lieux saints que des pasteurs capables de remplir dignement leur office [1]. » C'est évidemment cette conviction de leur toute-puissance qui animait les Clotaire Ier, les Thierry Ier et les Chilpéric, quand ils revendiquaient le droit de pourvoir, de leur propre autorité, sans égard pour la volonté des fidèles et du clergé, les évêchés vacants. Les autres princes, plus soucieux des intérêts et des droits de l'Église, n'entendaient pas davantage tenir d'elle le droit de confirmation que les canons leur octroyaient. Bref, le principe qui

siae fidelium consensu cuique conferri potest. » Florus, *Liber de electionibus episcoporum*, cap. 4, ap. Migne, t. CXIX, p. 13. Cf. Imbart de la Tour, *Les Élections épiscopales*, p. 73-74.

1. « Dum, juxta Apostoli dictum, omnis potestas sublimatur a Domino, et quatenus post Deum in regia manet potestate qualiter cuncta terrena debeant gubernari. Unde oportet nos salubri consilio retractare ut illi in locis sanctorum instituantur custodes qui digni ad ipsum officium gubernandum apparere noscuntur. » *Fomulae Lindenbrogii*, cap. 4, *Carta de episcopatu*, ap. Migne, t. LXXXVII, p. 807.

règne à la cour, défini ou non, c'est que le roi, chef du royaume, a un droit d'intervention dans les élections épiscopales qui dérive proprement de sa souveraineté.

On comprend que, sous l'empire de telles idées, les princes mérovingiens n'aient pas toujours su donner des bornes à leur puissance et aient empiété sur le domaine de l'Église. Ç'a été la mission de l'épiscopat de circonscrire ces empiétements et d'y mettre un terme. Pendant deux cents ans, les évêques se sont dévoués à cette tâche et ont défendu opiniâtrément le droit électoral du clergé et des fidèles contre les coups de force du pouvoir royal, qui menaçait de le supprimer ou de le rendre inutile. Leur persévérance fut pleinement récompensée. C'est grâce à leurs efforts obstinés que la royauté finit par se contenter du droit de confirmation. Ce succès en consacrait un autre : il faisait reconnaître par l'État l'existence d'un pouvoir indépendant du sien et supérieur au sien en matière religieuse. Le domaine religieux devenait officiellement distinct du domaine civil. Il n'était plus permis à un prince de considérer le ministère épiscopal comme une fonction administrative. L'évêque demeurait toujours un sujet du roi, mais il n'était pas un fonctionnaire ; il tenait son pouvoir, même légalement, d'une autre source que la souveraineté royale. C'était le peuple qui l'élisait, et c'était l'Église qui, par le sacre, l'investissait de sa dignité. La royauté ne faisait que confirmer l'élection et autoriser le sacre. Sans doute, ce droit de confirmation était considérable. Un roi faisait par là œuvre de souveraineté. Dans les formules de chancellerie cet acte s'appelait un ordre, *praeceptum*, *praeceptio*. Mais il ne faut

pas se laisser égarer par les mots; cet ordre était subordonné légalement au choix des électeurs. Exercé par des princes loyaux, tels que Clotaire II et Dagobert Ier, le droit de confirmation, même sous cette apparence d'arbitraire, ou, si l'on veut, sous cet air d'omnipotence que lui donnent les formules, n'avait rien de redoutable pour l'Église.

Cette limitation du pouvoir civil entraînait de graves conséquences. Pour en mesurer la portée, qu'on imagine un instant l'État maître de disposer des évêchés par la nomination directe des titulaires. Du même coup l'épiscopat devient un rouage administratif, et les sièges vacants la proie des palatins. C'est alors que les évêques auraient pu être considérés comme de simples fonctionnaires, malgré le caractère religieux de leur ordination. Le seul maintien du droit électoral du peuple et du clergé empêcha cette déchéance du caractère épiscopal. Par là, bien des désordres furent prévenus, et, ce qui est surtout important, l'Église échappa au servage.

La papauté ne fut pas étrangère à ce résultat. On ne la voit pas intervenir à chaque vacance de siège; toutes les élections se font en dehors d'elle; personne même ne songe à lui réserver l'institution canonique; bref, elle ne prend aucune part aux élections épiscopales sous les Mérovingiens. Cependant, de loin, elle observe, par-dessus les Alpes, de quelle manière sont exécutés les canons conciliaires qui regardent les opérations électorales. Et ces canons sont dus à son inspiration. Les évêques avaient été plus d'une fois tentés, vu les abus de l'élection populaire, de s'arroger le droit de pourvoir d'eux-mêmes les évêchés vacants. Ce fut la papauté qui maintint les droits

des fidèles et du clergé inférieur au choix de leur évêque. Ce fut elle qui trouva l'heureuse formule : *Nullus invitis detur episcopus* [1], et cette autre plus caractéristique encore : *Qui praefuturus est omnibus ab omnibus eligatur*, plus tard insérée, comme nous l'avons dit, dans le *Missale Francorum*. Lorsque l'épiscopat franc dut défendre, contre les choix arbitraires de la royauté, la liberté des élections épiscopales, il fut tout heureux de trouver, pour ses légitimes revendications, un point d'appui dans les anciennes règles; et ces anciennes règles n'étaient autres, dans leur forme écrite, que les prescriptions papales. Au besoin même, il invoque expressément l'autorité du Siège apostolique. Ce fut sa force de pouvoir opposer aux empiétements de l'État non seulement la tradition de l'Église des Gaules, mais encore celle de l'Église de Rome, la mère et la maîtresse de toutes les autres églises. Cette influence de la papauté, pour être lointaine et médiate, ne saurait donc être méconnue. Si elle souffre une éclipse au soir du VIIe siècle et à l'aurore du VIIIe, c'est qu'une grande ombre se répand alors à peu près partout dans l'État franc. Mais dès que l'ordre renaîtra, elle apparaîtra de plus belle, avec saint Boniface, Pépin et Charlemagne, et ce sera grâce à elle encore que les usages et les canons anciens seront remis en vigueur, à peine modifiés.

1. *Ép.* du pape Célestin aux évêques des provinces de Vienne et de Narbonne, Jaffé, *Regesta*, n° 369; Migne, *P. L.*, t. L, p. 430.

L'ÉGLISE ET LES ORDALIES

L'ÉGLISE ET LES ORDALIES

M. Patetta a clairement démontré, à l'encontre de certains critiques, l'origine païenne des jugements de Dieu. Si quelques Ordalies, telles que la preuve de l'Eucharistie, le jugement de la Croix et le serment sur les reliques des saints, ont un caractère essentiellement chrétien, toutes les autres, et pour ne citer que les principales, le duel, les sorts, l'épreuve du fer rougi, les épreuves de l'eau bouillante et de l'eau froide, sont manifestement, chez les peuples baptisés, d'importation germanique[1]. Ce sont des lois et des coutumes barbares qui ont passé par une infiltration lente et progressive dans les mœurs des fidèles et jusque dans les canons des conciles. L'Église, il est vrai, ne paraît d'abord avoir éprouvé aucune répugnance à les admettre. Les faits miraculeux dont les premiers siècles avaient été les témoins la prédisposaient à accepter sans surprise les marques sensibles d'une intervention extraordinaire de la Providence en fa-

1. Patetta, *Le Ordalie, studio di storia del diritto e scienza del diritto comparato,* Torino, fratelli Bocca, 1890, p. 164-218.

veur des innocents, dans les causes où la justice humaine demeurait court[1]. Les épreuves de l'eau bouillante et du fer rougi n'étaient pas pour étonner des chrétiens accoutumés à entretenir leur piété par le récit du supplice de saint Jean l'Évangéliste devant la Porte Latine et par le souvenir de tant d'autres Actes merveilleux du martyrologe. Bref, le caractère surnaturel des Ordalies devait exercer sur les esprits, au moyen âge, un attrait particulier, et il n'est pas surprenant qu'après les avoir adoptées, certaines églises en aient réglé l'usage, ou même aient essayé de les christianiser en quelque sorte par des prières et des bénédictions dont les Rituels et les *Ordines* nous ont conservé les formules[2].

Il s'en faut cependant que les mêmes lois aient régné uniformément dans toute la chrétienté. Pour déterminer la fortune des jugements de Dieu, au regard de l'Église, distinguons entre la doctrine des particuliers et celle des Papes. Et par docteurs particuliers nous entendons non seulement les simples canonistes, mais encore les évêques pris isolément et les synodes provinciaux. Le duel, qui joint au caractère d'Ordalie celui de jugement de sang, a toujours été dans l'histoire du droit canon, l'objet d'une mention spéciale; nous l'étudierons à part.

1. Saint Augustin, un si grand génie, n'hésite pas à demander un miracle au tombeau de saint Paulin de Nole pour reconnaître l'innocence ou la culpabilité de deux prêtres accusés de fautes graves; et à ce miracle il donne le caractère d'un véritable jugement de Dieu, devant lequel il suspend son propre jugement : « *Ne divinæ potestati, sub cujus examine* causa adhuc pendet, facere viderer injuriam, si *illius judicio* meo vellem *præjudicio* prævenire. » Ep. 78, n. 4.

2. Zeumer, *Formulæ*, dans les *Monumenta Germaniæ historica*, in-4.

*
* *

Ce n'est guère qu'au VIIIe siècle que la question des Ordalies se pose nettement dans les synodes ecclésiastiques ; mais à cette époque tous les canons sans exception leur sont favorables. Tels sont les canons des synodes d'Héristal, de Riesbach, de Dilgolfingen et de Neuching [1]. Bien plus, certaines épreuves judiciaires eurent quelquefois lieu en plein concile. En 792 notamment, au concile de Francfort, tenu *apostolica auctoritate*, en présence de Théophylacte et d'Étienne, légats du pape Adrien, un serf purgea par un jugement de Dieu l'évêque de Verdun, accusé de haute trahison [2]. Notons seulement que toutes ces décisions sont prises et tous ces faits se passent non loin du Rhin ou du Danube, et sur un sol où règnent les coutumes germaniques.

Au IXe siècle, la légitimité des Ordalies est au contraire sérieusement mise en question. L'archevêque de Lyon, Agobard (✝ 840), les attaque par des raisons qui ne devaient triompher que trois ou quatre siècles plus tard. Dans son traité *De divinis sententiis* [3], il soutient que les jugements de Dieu sont impénétrables et essaie de démontrer que les Ordalies, le duel en particulier, sont con-

1. Synode d'Héristal, en 779 (Hefele, *Conciliengeschichte*, III, 623); Riesbach, en 799-800 ((*ibid.*, 732); Dingolfingen, en 769-771 (*ibid.*, 611); Neuching, en 771 (*ibid.*, 614); cf, concile de Vermeria (Verberie, Oise) en 753.

2. Hefele, *ibid.*, p. 690. L'épreuve, toutefois, n'eut pas lieu en vertu d'un ordre du concile. Cf. le texte dans *Capitularia regum Francorum* éd. Boretius, p. 75.

3. Agobardi, archiep. Lugdun., *Opera*, éd. Baluze, Parisiis, 1666, I, 301-329; Migne, *P. L.*, t. CIV, p. 354, cap. 6.

traires à la doctrine du Christ, *reconciliationi generis humani ac reconciliatori Christo.* Baluze a publié, sous le titre de *Liber adversus legem Gundobadi et impia certamina quæ per eam geruntur*, une lettre du même archevêque à Louis le Débonnaire, où les épreuves de l'eau froide et du fer rougi sont condamnés au même titre que le duel[1]. On retrouve un écho de cette doctrine dans le canon XII du concile de Valence en 855[2].

Mais en même temps, sur un autre point du territoire qui forme aujourd'hui la France, un autre archevêque, non moins illustre par sa doctrine, Hincmar de Reims, se constituait, en face même de la Papauté, le champion déclaré des Ordalies. Il n'ignorait pas que son opinion était contestée : « Quidam dicunt, lisons-nous dans son traité *De divortio Lotharii*, nullius esse autoritatis, sive credulitatis judicium, quod fieri solet per aquam calidam, sive frigidam, neque per ferrum calidum, sed adinventiones sunt humani arbitrii, in quibus sæpe per maleficium falsitas locum obtinet veritatis, et ideo credenda esse non debent[3]. » Ces objections ne déconcertent pas le savant canoniste, et il y répond longuement, sinon clairement. On lui opposait surtout le Capitulaire de Louis le Débonnaire, qui interdisait l'épreuve de l'eau froide. Cette défense, réplique-t-il, se lit *in Capitulis Augustorum sed non in illis synodalibus, quæ de certis accepimus synodis*[4] ; et il essaie d'en donner

1. Baluze, *ibid.*, p. 107-121, et *P. L.*, t. CIV, p. 125.
2. Mansi, *Concilia*, XV, 9 ; Hefele, IV, 197 ; Labbe, VIII, 140-141.
3. Hincmari *Opera*, éd. Sirmond, 1645, I, 598-599.
4. *Ibid.*, p. 611. Cf. *Ep. ad Hildegarium episcop. Meldensem*, II, 677-686.

une explication plausible. Toutefois il sent bien que ses raisons sont faibles et il s'esquive en proclamant, avec un texte de saint Grégoire, le caractère surnaturel des jugements de Dieu : « *Divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis, nec fides habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum*[1]. »

Il serait intéressant de savoir à quels canons, *capitulis synodalibus*, Hincmar en appelait pour défendre sa thèse. Évidemment sa pensée était dirigée du côté du Rhin. On voit fonctionner alors dans cette région des tribunaux synodaux qui usent régulièrement des Ordalies. Les conciles de Mayence (847) et de Tribur (895) furent appelés à déterminer les épreuves auxquelles seraient soumis les accusés devant ces tribunaux, qui siégeaient une fois l'an dans les principales villes de chaque diocèse [2]. Nous citerons le décret du concile de Tribur qui fut souvent rappelé dans la suite : « Nobilis homo vel ingenuus, si in synodo accusatur et negaverit, si eum fidelem esse sciunt, juramento se expurget. Si autem deprehensus fuerit in furto atque perjurio, ad juramentum non admittatur, sed sicut qui ingenuus non est, ferventi aqua aut candenti ferro se expurget [3]. » On remarquera la différence du traitement appliqué à l'accusé, selon qu'il est libre ou serf. Cette distinction était d'usage commun. Mais les voleurs et les parjures, quoique libres, sont ici assimilés aux serfs.

Les falsifications canoniques qui surgirent en

1. Gregor. Mag. *Homilia* 26 *in Evangel.*, cap. 1, Migne, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1197.
2. Sur ce point, voir Patelta, *ouv. cit.*, p. 331-332.
3. Mansi, XVIII, 143; Hefele, IV, 555; Labbe, IV, 542; cf. Patetta, *ouv. cit.*, p. 333.

France au IXe siècle, et qui portent le nom de *Capitulaires de Benoît*, de *Capitula Angilramni* et de *Décrétales Isidoriennes*, sans parler des autres de moindre importance, n'ont pas été sans influence sur le sort des Ordalies. Si les faussaires ne sont pas contraires à la juridiction des tribunaux civils, leur but est manifestement d'en exempter les ecclésiastiques. Antérieurement, les clercs étaient parfois assujettis au droit commun et comparaissaient devant les tribunaux séculiers. Le concile d'Épaone de 517 (canon XI) confirme cet usage. Or, dans le Pseudo-Benoît, nous trouvons au contraire la disposition suivante : *Peregrina judicia generali sanctione prohibemus; quia indignum est ut ab externis judicentur, qui provinciales et a se electos debent habere judices*. Ce capitulaire est tiré d'une Constitution du code théodosien, qui interdit aux tribunaux d'exercer leur juridiction en dehors des limites de leur province. On voit comment les mots *peregrina judicia*, appliqués aux tribunaux séculiers par opposition aux tribunaux ecclésiastiques, sont détournés de leur sens naturel. La règle du pseudo-Benoît est pourtant répétée dans Angelramne et cinq ou six fois dans le pseudo-Isidore qui l'attribue aux papes Anaclet, Vigile, Fabien, Félix Ier, Eusèbe et Sixte III. Dans la prétendue lettre d'Anaclet, on lit : *Leges Ecclesiæ apostolica firmamus auctoritate et peregrina judicia submovemus*, texte que s'appropria mot pour mot un synode de 916 tenu en présence de Conrad Ier et d'un légat du pape. Ce légat semblait ainsi donner une approbation authentique aux fausses décrétales. Mais, chose étonnante et qu'il importe de remarquer ici avant tout, par *peregrina judicia* on

s'accoutuma peu à peu à entendre les Ordalies, et cette synonymie était complète à la fin du XII[e] siècle [1].

Le X[e] siècle ne fournit que de rares documents sur les jugements de Dieu. La collection canonique de Reginon, abbé de Prüm († 915), mérite pourtant une mention spéciale. On y retrouve à peu près tous les textes alors connus des conciles sur les Ordalies [2].

Avec le XI[e] siècle recommence une série de décisions intéressantes non seulement en Allemagne, mais encore en Espagne et en Italie. Le synode de Seligenstadt de l'année 1022 [3] prescrit le jugement de Dieu pour les personnes accusées d'adultère. Un gentilhomme accusé d'assassinat subit pareillement et non sans succès, devant le synode de Geisleben (1028), l'épreuve du fer rouge [4]. Les synodes de Burgos (1077) et de Tolède (1091) voulurent décider par le duel et par l'épreuve du feu leur choix entre la liturgie mozarabe et la liturgie romaine [5]. Pierre d'Albano fut autorisé par le concile romain de 1078 à prouver la simonie de l'évêque de Florence en traversant un bûcher allumé [6]; il lui en est resté le nom de Pierre Ignée, sous lequel il est plus généralement connu. Enfin, dans la fameuse lutte entre Henri IV et Grégoire VII, l'abbé du Mont-Cassin et d'autres membres du clergé eurent recours à l'épreuve de l'eau froide, au moyen d'un enfant, pour savoir de

1. Sur toute cette question, voir Patetta, *ouv. cit.*, p. 379-387.
2. Cf. Patetta, p. 388.
3. Mansi, XIX, 397; Hefele, IV, 672. Can. 14 (al. 13): « Statuit quoque sancta synodus, si duo de adulterio accusati fuerint et ambo negaverint et si orent sibi concedi ut alter illorum utrosque divino purget judicio; si unus deciderit, ambo rei habeantur. »
4. Mansi, XIX, 485; Hefele, IV, 686.
5. Mansi, XX, 514; Hefele, V, 158, 200.
6. Hefele, V, 117; *Mon. Germ. Script.*, V, 306-309.

quel côté était le droit ; il se trouva que l'empereur avait raison contre le pape [1].

Les écrits d'Yves de Chartres, mort en 1115, plus spécialement ses lettres qui servaient alors à peu près universellement de règle à l'église de France, contiennent très expressément une théorie des Ordalies ou jugements de Dieu. On y voit que les Ordalies sont prohibées dans les causes ecclésiastiques [2], ou même dans toutes les causes, quand la justice a quelque autre moyen de connaître la vérité, parce que *quamdiu habet homo quid faciat, non debet tentare Deum suum* [3]. Si les témoignages humains viennent à manquer, il est alors permis, il est même nécessaire de recourir aux témoignages divins : *Non negamus quin ad divina aliquando recurrendum sit testimonia, quando præcedente ordinaria accusatione omnino desunt humana testimonia* [4]. Non pas que la loi divine l'ait ainsi réglé, mais pour satisfaire aux exigences de l'incrédulité humaine : *Non quod lex hoc instituerit divina, sed quod exigat incredulitas humana* [5]. Ce recours, du reste, doit être précédé d'une sentence judiciaire, et entouré de précautions graves, sous peine de perdre toute signification [6]. Et même légal,

1. *Monum. Germ. Script.*, t. VIII, p. 460 ; Hefele, t. V, p. 117.

2. « Monomachiam enim et ferri calidi examinationem nec consuetudo ecclesiastica *in discutiendis causis ecclesiasticis* recipit, nec canonica auctoritas instituit. » Ivon. Carnot. episc. *Opera omnia*, Parisiis, 1647, II, 37. Ep. 74. Cf. ep. 280, *loc. cit.*, p. 118, et ep. 249, p. 107.

3. « In hujusmodi autem causis monomachia nullo modo admittenda est, quia, secundum B. Augustinum, quamdiu habet homo, » etc. Ep. 183 ; cf. ep. 252.

4. Ep. 252 ; cf. ep. 249.

5. Ep. 252.

6. « Cum talis examinatio sit in Deum tentatio, non est mirum si divino auxilio deseritur, cum *incaute et sine judiciali sententia* ab

il n'est pas une preuve absolue de l'innocence ou de la culpabilité de l'accusé; car Dieu permet, dans ses desseins impénétrables, que l'épreuve du fer chaud sauve des coupables et condamne souvent des innocents : *Nullum tibi præbet argumentum (cauterium militis), cum per examinationem ferri candentis occulto Dei judicio multos videamus nocentes liberatos, multos innocentes sæpe damnatos* [1]. Cependant si l'Ordalie tourne en faveur de l'accusé, il faut s'y tenir et admettre qu'il n'y a pas de jugement possible contre le témoignage divin : *Audivi enim quod vir ille de quo agitur, de objecto crimine examinatione igniti ferri se purgaverit... Quod si ita est..., contra divinum testimonium nullum alterius investigandum intelligo esse judicium* [2]. De toutes les formes du jugement de Dieu, il en est une, il est vrai, le duel, dont les membres du clergé ne peuvent pas se servir; il leur est même interdit d'y prendre part, ne fût-ce que par leur présence; non pas que le duel soit absolument prohibé, mais parce que c'est un jugement de sang, et que l'Église romaine, qui a d'autres moyens de preuve à sa disposition, ne l'accepte pas pour règle [3].

Cette théorie si nette et si articulée d'Yves de Chartres marque une date dans l'histoire des Ordalies. Quelques années plus tard, Gratien, dans son

aliquo suscipitur. » Ep. 205, *loc. cit.*, p. 87. « Tunc enim tentat homo Deum suum, quando, *postposito ordine judiciario*, per examinationem candentis ferri vel aquæ frigidæ divinum requirit testimonium. » Ep. 252.

1. Ep. 205.
2. Ep. 232.
3. « Quia judicium sanguinis nobis agitare non licebat, (judicatum est) ut utraque pars in curiam iret comitissæ. » Ep. 168. « Cum judicium sanguinis servanda patrum auctoritas clericos agitare prohibeat et Romana Ecclesia in legem non assumat. » Ep. 247.

fameux *Decretum*, n'offre déjà plus une doctrine aussi sûre d'elle-même. Au sujet de l'épreuve de l'eau bouillante et du fer rouge, il produit le texte du pape Étienne V, sur lequel nous reviendrons plus tard, mais qu'il faut citer ici : « Nam *ferri candentis vel aquæ examine confessionem extorqueri* a quolibet sacri non censent canones, et *quod sanctorum Patrum documento sancitum non est* superstitiosa adinventione non est præsumendum. Spontanea enim confessione vel testium approbatione publicata delicta... commissa sunt regimini nostro judicare, occulta vero et incognita illius sunt judicio relinquenda, qui solus novit corda filiorum hominum [1]. » Faut-il voir dans cette décision papale une condamnation de toutes les Ordalies? Gratien estime qu'on peut en douter avec raison, *non immerito dubitatur*, à cause de la célèbre épreuve biblique des eaux amères établie par la loi mosaïque, et d'un jugement de Dieu dont saint Grégoire le Grand reconnaît la valeur [2]. Il est vrai que le canon de saint Grégoire, auquel il se réfère, est apocryphe. Cependant Gratien incline à croire, sur l'autorité d'Étienne V, que toutes les Ordalies sont désormais prohibées. En faveur de ce sentiment, il allègue encore, sous la rubrique : *In Novo Testamento monomachia non recipitur*, un décret du pape Nicolas I[er] [3]. Toutefois le savant canoniste ne dissimule

1. Gratiani *Decretum*, Lugduni, 1584, 2ª pars, causa 2ª, q. 5, cap. xx, p. 650.

2. « Hoc autem utrum ad omnia genera purgationis an ad hæc duo tantum quæ hic prohibita esse videntur pertineat *non immerito dubitatur*, propter sacrificium zelotypiæ et illud Gregorii : Si vir, qui frigidæ naturæ esse dicitur per verum judicium probare potuerit uxorem suam nunquam cognovisse, separetur ab ea. » *Ibid.*, p. 650; cf. Patetta, *Le Ordalie*, p. 343.

3. *Decretum*, *loc. cit.*, cap. xxii, p. 651.

pas que certains canons de conciles particuliers, par exemple des conciles de Worms et de Seligenstadt, sont en opposition avec la doctrine qui semble prévaloir à Rome, et prescrivent en certains cas déterminés les jugements de Dieu, par exemple la preuve eucharistique. Cela explique que Gratien ait hésité à se prononcer résolument contre les Ordalies. Mais de l'ensemble de son article il reste l'impression qu'il leur est plutôt contraire que favorable[1].

En tout cas, son autorité ne devait pas prévaloir en France contre celle d'Yves de Chartres, avant la fin du XIIe siècle. C'est ce qui explique qu'Hildebert du Mans, Geoffroy de Vendôme[2] et l'abbé de Clairvaux n'osent blâmer ou même autorisent l'usage des Ordalies. Le silence que saint Bernard observe sur la légitimité du duel, dans une lettre où il était amené à en déplorer les funestes conséquences, témoigne qu'il ne se croyait pas en droit de condamner absolument ce mode de jugement, au moins

1. M. Patetta est d'un autre sentiment : « In somma, dit-il, leggendo la questione di Graziano, ci resta infine l'impressione, che i giudizi di Dio non siano punto condamnati. » *Le Ordalie*, p. 399. L'éminent professeur qui nous a donné une si savante étude sur les Ordalies nous paraît avoir à cet égard une *impression* fausse. Voici les textes de Gratien sur lesquels nous fondons notre sentiment : « *Quælibet hujusmodi purgatio videtur inhibita*, cum in præmissa auctoritate Stephani papæ dicitur : *Spontanea confessione*, » etc. (p. 651). « *Item* ex decretis Nicolai papæ : *Monomachiam*, » etc. *Ibid.*, cap. XXII. Gratien ajoute, il est vrai : « *Contra*, concilium Wormatiense et concilium Seligestadense », etc., p. 651-652. Mais dans la pensée du canoniste l'autorité de deux synodes particuliers ne pouvait contrebalancer les décrets des papes. C'est pourquoi, tout en faisant remarquer que la doctrine de ces synodes est favorable aux Ordalies, il écrit : *Quælibet hujusmodi purgatio videtur inhibita.*

2. Geoffroy n'interdit le duel qu'aux ecclésiastiques : « Romanorum decreta Pontificum quæ inter ecclesiasticos viros monomachiam penitus inhibent. » *Ep.* III, 39, dans *Biblioth. Maxima PP.*, XXI, 36; cf. *Ibid.*, p. 125, la lettre 17 de Hildebert, sur l'épreuve du fer chaud. Cf. Patetta, *ouv. cit.*, p. 393.

lorsque ceux qui l'employaient étaient des laïques[1]. L'argument qu'il tire, contre les Manichéens de Cologne (ou de Soissons), de l'épreuve de l'eau froide à laquelle ils avaient été soumis, montre encore plus nettement qu'il attachait une réelle valeur juridique à cette Ordalie[2]. Une disposition du concile de Reims (1119), lequel fut, comme on sait, présidé par le pape Calixte II, renferme pareillement une approbation formelle des « jugements de Dieu[3] ». Le synode tenu dans la même ville en 1157 impose l'épreuve du fer rougi à tout homme suspect d'appartenir à la secte des Cathares[4].

On peut donc dire que, en Occident, pendant trois siècles et demi, la doctrine des églises particulières était assez généralement favorable aux jugements de Dieu. Mais quel était à cet égard le sentiment des pontifes romains?

Avant Nicolas Ier, on ne saurait citer aucune décision papale qui ait trait aux Ordalies. Ce silence, qui

1. *Ep.* XXXIX, n. 3. Le P. de Smedt n'est cependant pas de cet avis; il estime que saint Bernard s'est abstenu d'un blâme qui était dans sa pensée, parce que, « par une protestation parfaitement inutile dans l'espèce, il n'aurait pu que froisser le comte (de Champagne) et compromettre le succès de sa démarche ». *Le duel judiciaire et l'Église*, dans les *Études*, 15 janvier 1895, tirage à part, p. 42. Mais je ne me représente pas bien saint Bernard taisant ce qu'il croit être la vérité et la justice par peur de froisser quelqu'un, fût-il comte.

2. « Examinati judicio aquæ, mendaces inventi sunt. Cumque jam negare non possent, quippe deprehensi, aquâ eos non recipiente, » etc. *In Cantica*, *Serm.* LXVI, n. 12. Cf. Guibert de Nogent, *De Vita sua*, lib. III, cap. 17. *P.L.*, t. CLVI, p. 952.

3. « Si quis appellatus fuerit de infractione hujus treviæ et ipse negaverit, si miles est purgabit se septima manu; reliqui vero *Dei judicio* examinabuntur. » Mansi, *Concilia*, t. XXI, p. 237. Certains critiques écartent ce document, sous prétexte qu'on n'en a trouvé le texte que dans un seul manuscrit. Mais c'est là un moyen trop expéditif de se débarrasser d'un témoignage gênant.

4. « Si quis de hac impurissima secta infamis fuerit... igniti ferri judicio se purgabit. » Martène et Durand, *Ampliss. Collect.*, VII, 75.

couvre tant de jugements de Dieu publiquement connus, est une marque, ce nous semble, que les papes en toléraient l'usage. Il n'est pas aussi sûr qu'ils l'aient officiellement approuvé. On allègue, il est vrai, la rubrique de nombreux formulaires des IXe et Xe siècles, qui attribuent au pape Eugène II l'*Ordo judicii* qui commence par ces mots : *Si homines vis mittere ad judicium*[1]. Les partisans de l'authenticité de cette pièce croient qu'Eugène II aurait autorisé en France, avec l'assentiment de Louis le Débonnaire, l'usage de l'épreuve de l'eau froide[2]. Il est certain, au contraire, que Louis le Débonnaire interdit cette épreuve en 829. D'autre part, Hincmar affirme que *divini viri invenerunt judicium aquæ frigidæ*. Dans sa pensée, cette appellation *divini viri* pouvait-elle s'appliquer à Eugène II et à Louis? Certains *Ordines* du XIe siècle joignent au nom d'Eugène ceux de Léon et de Charlemagne, *Beatus Eugenius et Leo et Carolus*. Cela fait naître chez M. Patetta le soupçon que le récit des canonistes, légendaire ou vrai en partie, se rapporterait originairement à Eugène Ier (✝ 657), qui établit l'usage de l'aspersion avec l'eau bénite, et à Léon II, mort en 683, tous deux canonisés. De la sorte s'expliqueraient les expressions *divini viri*, le titre de *beatus* et l'ordre des noms conforme à la chronologie, puisque Eugène Ier a précédé Léon II sur le siège de saint Pierre. Qu'on ait ensuite confondu ces deux papes avec leurs homonymes, cela n'a rien de bien surprenant. On com-

1. Cf. *Ordines A*, 14-19, dans Zeumer, *Formulæ;* Mabillon, *Vetera Analecta*, p. 161.
2. Jaffe-Lœvenfeld, *Regesta Roman. Pontif.*, n. 2565; Simson, *Ludwig der Fromme*, I, p. 280, n. 1.

prend pareillement que l'origine de l'aspersion de l'eau bénite ait été confondue avec l'origine de la bénédiction de l'eau froide en usage dans les jugements de Dieu. Cette explication est bien conjecturale sans doute; mais elle nous autorise à douter que le pape Eugène II soit vraiment l'auteur de l'*Ordo judicii* qui lui est attribué[1].

Il nous faut encore écarter de la discussion une série de lettres pontificales favorables aux Ordalies, mais évidemment apocryphes, les lettres de la collection pseudo-isidorienne, le texte déjà cité de Grégoire le Grand, une lettre du pape Zéphyrin, et enfin une collection de lettres des papes Nicolas Ier et Jean VIII récemment découvertes dans un manuscrit de Turin, que M. Pflugk-Harttung qualifie *Eine grosse Fälschung von Canones,* une grande falsification de canons[2]. Nous arrivons ainsi aux textes authentiques des papes Nicolas Ier, Étienne V et Alexandre II, qui furent appelés en certains cas à donner officiellement leur avis sur les jugements de Dieu.

Le décret de Nicolas Ier : *Monomachiam,* etc., interdit le duel judiciaire. Faut-il voir dans la phrase finale : « Cum *hoc et hujusmodi* sectantes Deum solummodo tentare videantur », une condamnation formelle de toutes les Ordalies ? Les canonistes Reginon, Yves de Chartres et Burchard ne l'ont pas pensé. Peut-être même le décret ne vise-t-il que les ecclésiastiques. Du reste, en une circonstance grave où le même Nicolas était naturellement amené à se

1. Voir, sur cette question, Patetta, *ouv. cit.*, p. 344-345.
2. *Zeitschrift für Kirchenrecht*, vol. XIX (1884), p. 361-372; cf. Patetta, *ouv. cit.*, p. 345-353.

prononcer sur la légitimité des Ordalies, il garde une réserve fort significative. Nous voulons parler de l'affaire du divorce de Lothaire. En 856, un esclave avait démontré par l'épreuve de l'eau bouillante l'innocence de la reine accusée d'adultère par son royal époux. Plus tard, quand le procès fut porté à la cour de Rome, le pape fait une allusion manifeste à cette épreuve, et, au lieu d'en blâmer l'usage, il paraît même en reconnaître la valeur, sinon en droit, du moins en fait : « Siquidem tu, *quantum humanus intellectus sufficit invenire*... innoxia semper *comprobata es*... » écrit-il à la reine[1], et il reproche aux évêques Theutgaud et Gonthaire, partisans du roi : « Qualiter primum quidem Theutbergam *per electum ab illis judicium purgatam*, denuo impetere *contra divinam et humanam legem* minime formidaverint[2]. » Or, au moment où Hincmar, dans son traité *De divortio Lotharii et Theutbergæ*, proclamait si hautement la légalité des Ordalies, la réserve et la discrétion du pape Nicolas ne pouvait être que voulue[3].

A quelque temps de là, Étienne V s'occupait aussi des Ordalies, en réponse à une lettre de l'archevêque de Mayence qui lui demandait quelle conduite les tribunaux synodaux devaient tenir en cas d'infanticide par imprudence : « De infantibus qui in uno lecto cum parentibus dormientes mortui repeniuntur, utrum ferro candenti an aqua ferventi seu alio quolibet examine parentes se purificare debeant eos non oppressisse. » Là encore, le pape se tient

1. Jaffe-Lœvenfeld, *Regesta*, n. 2870; Mansi, XV, 314.
2. Jaffe-Lœvenfeld, *Reg.*, n. 2886; Mansi, XV, 337.
3. Cf. Patetta, *ouv. cit.*, p. 354-359.

strictement dans la question qui lui est posée, et rien ne prouve qu'il ait voulu étendre l'interdiction de l'eau bouillante et du fer rougi à d'autres tribunaux que les tribunaux ecclésiastiques. C'est ainsi du moins qu'Yves de Chartres entend son décret, dont nous avons plus haut donné le texte : « Nam ferri candentis vel aquæ ferventis examine, » etc.[1].

Deux siècles se passent ensuite sans qu'un pape élève la voix pour donner son avis sur l'usage des Ordalies, qui se répand de plus en plus dans tout l'Occident. En 1049, au concile de Mayence présidé par Léon IX, l'évêque de Spire, Tibicho, accusé d'adultère, offre de se justifier par l'Eucharistie. Le souverain Pontife autorise, en quelque sorte, l'épreuve par sa présence[2]. Quand Alexandre II (1061-1073) est consulté sur l'épreuve qu'un tribunal ecclésiastique était sur le point d'imposer à un prêtre accusé d'assassinat, il se borne à répondre que « les canons n'ont jamais sanctionné ces lois et ces usages populaires » : « Vulgarem denique legem a nulla canonica sanctione fultam, ferventis scilicet, sive frigidæ aquæ, ignitique ferri contactum, aut cujuslibet popularis inventionis (quia fabricante hæc sunt omnino ficta invidia), nec ipsum (presbyterum) exhibere, nec aliquo modo te (episcopum) volumus postulare, immo apostolica auctoritate prohibemus firmissime[3]. » C'est, en termes équivalents, la répétition du décret d'Étienne V. Il faut descendre jusqu'au concile de Reims en 1119 pour trouver une

1. Sur cette question, cf. Patetta, p. 359-360.
2. Wibert de Toul, *Vita Leonis IX*, Watterich, *Pontif. Roman. Vitæ*, t. I, p. 156; cf. Adam de Brême, *ibid.*, note 2.
3. Jaffe-Lœvenfeld, n. 4505 ; Mansi, XIX, 983-984 ; Ivo Carnot. *Decretum* X, 15 ; *Panormia*, V, 7 ; Patetta, *ouv. cit.*, p. 362-363.

décision munie de l'approbation papale qui soit, d'une façon expresse, favorable aux Ordalies. Et dans quelle mesure Calixte II a-t-il approuvé ce décret particulier que nous avons rappelé plus haut, il est impossible de le déterminer[1].

*
* *

L'histoire du duel judiciaire serait longue à écrire; nous nous bornerons à indiquer par quelques faits la part que l'Église y a prise. L'origine païenne de cette Ordalie particulière est incontestable[2]. « Si autem usus fuerit testis, dit la loi bavaroise, et ille alter negaverit, tunc *Dei accipiant judicium*... exeant in campo, et *cui Deus dederit victoriam, illi credite*[3]. » Les lois allemande et burgonde renferment des formules analogues. Agobard nous apprend que saint Avit reprocha vivement à Gondebaud de favoriser par sa législation le duel judiciaire[4]. Les constitutions impériales des Othon et des Henri II

1. Pour bien apprécier la valeur de ce décret, il faut se rappeler: 1° qu'il ne fait pas partie des canons du concile; 2° que les éditeurs ne l'ont rencontré que dans un manuscrit de Sainte-Marie de Verdun (Labbe, X, 805; Harduin, VI, 1986; Mansi, XXI, 237. Cf. Pertz, *Mon. Germ.*, XII, 422-423); 3° que ce Statut, *Statutum*, ou son équivalent, avait déjà été promulgué ailleurs dans des synodes particuliers, au synode de Lillebonne (Normandie) par exemple, en 1080 (cf. Pommeraye, *Sanctæ Rotomag. eccles. Concilia*, p. 102: « Si quis autem pacem nescienter dixerit infregisse, prius sacramentum faciat *calidumque judicii ferrum* portet »). De ces observations, il semble résulter que Calixte II a pu simplement s'abstenir de se prononcer contre les Ordalies, ou, si l'on veut, contre le statut qui en rappelait l'usage en l'autorisant. En cela, il n'a fait qu'imiter ses prédécesseurs, qui n'ont porté de jugement sur telle ou telle Ordalie que lorsqu'ils furent directement invités à le faire.

2. Cf. Patetta, *ouv. cit.*, p. 171-182.

3. *Text. leg. primus*, II, 1, ap. Pertz, *Mon. Germ. Leges*, III.

4. Cf. Patetta, *ouv. cit.*, p. 181, 329-330.

et III d'Allemagne réglèrent les conditions de ces combats singuliers : les enfants, les vieillards, les infirmes, les clercs et quelquefois les nobles, pouvaient se faire représenter par des champions[1]. Ces règles ou d'autres à peu près semblables finirent par prévaloir dans tous les tribunaux civils du moyen âge.

De quel œil l'Église, qui fait profession de détester les jugements de sang, vit-elle régner ces coutumes et s'implanter ces lois? Quelques-uns de ses docteurs particuliers, saint Avit de Vienne[2], Atton de Verceil[3], sont des adversaires déclarés du duel judiciaire. Agobard, nous l'avons déjà remarqué, écrivit un traité exprès contre cette Ordalie : *Liber adversus legem Gundobadi et impia certamina quæ per eam geruntur*[4]. S'il réprouve le duel, c'est parce que ce jugement est contraire à la charité chrétienne et que l'issue en est douteuse juridiquement, car Dieu peut permettre que l'innocent succombe à cause de ses fautes antérieures ou secrètes : *Vere hoc non est lex, sed nex*[5]. Le concile tenu à Valence en 855 et auquel prirent part les trois provinces de Lyon, de Vienne et d'Arles, décide pareillement que le serment, et non le duel, doit terminer toutes les controver ses. Le duel est contraire à la paix chrétienne et ruine du même

1. Patetta, *Ibid.*, p. 288-291. En 967 parut le fameux édit sur le duel, qu'un copiste plaisant caractérise par ce vers : *Nos belli dono ditat rex maximus Otto.*

2. Agobardi *Opera*, éd. Baluze, 1666, I, p. 107-121, cap. XIII; *P. L.*, t. CIV, p. 254.

3. *Libellus de pressuris ecclesiasticis*, dans Attonis *Opera*, Vercellis, 1768, p. 356-328 ; Migne, *P. L.*, t. CXXIV, p. 58.

4. Agobardi *Opera*, I, 107-121 ; *P. L.*, t. CIV, p. 125.

5. *Ibid.*, cap. XI.

coup les âmes et les corps. C'est pourquoi le concile rappelle l'ancienne coutume ecclésiastique, *juxta antiquum ecclesiasticæ observationis morem,* d'après laquelle tout homme tué en duel est considéré comme coupable de suicide, et celui qui le tue traité en assassin[1]. Il serait intéressant de savoir à quelle coutume ou à quel canon les Pères de Valence faisaient allusion. Peut-être leur décret n'est-il que l'expression de la doctrine d'Agobard.

Cette doctrine ne trouva guère de crédit dans les tribunaux civils; et lorsque Yves de Chartres formula son sentiment sur les duels judiciaires, il ne lui vint pas même la pensée d'en condamner l'usage, sinon pour les tribunaux ecclésiastiques, tant la coutume avait de racines dans les esprits et dans les mœurs. « L'Église romaine, dit-il, n'accepte pas cette loi; cela est du ressort des juges qui portent l'épée. » Tout ce passage mérite d'être cité. Yves se plaignait de ce que l'église d'Orléans avait confirmé par une sentence une provocation au duel et avait fixé le jour où ce duel aurait lieu : « Hanc provocationem, écrit-il à l'évêque, ecclesia vestra judicio confirmavit... Quod audientes valde mirati sumus, cum monomachia vix aut nunquam sine sanguinis effusione transigi valeat, judicium vero sanguinis *servanda patrum auctoritas clericos agitare prohibeat et Romana Ecclesia in legem non assumat...* Faciant hæc cincti judices, qui ad malorum vindictam gladium materiale portant, non qui contra nequitias spirituales gladio spiritus pugnant... Alioquin si alieni ordinis usurpatores

1. Mansi, *Concilia,* XV, 9; Hefele, IV, 197.

fuerimus, nec nostri officii, quod postposuimus, nec alieni, quod usurpavimus, meritum obtinemus[1]. »

En fait, quand les clercs étaient partie dans un procès qui se terminait habituellement par le duel, leur seule ressource, comme nous l'avons vu, était de confier leur cause à des champions[2]. C'est manifestement cet usage que le pape Innocent III vise dans une de ses lettres : « Verum quoniam hujusmodi duellorum judicia juxta pravam quarumdam consuetudinem regionum non solum a laicis seu clericis in minoribus ordinibus constitutis, sed etiam a majoribus Ecclesiarum prælatis consueverunt, prout multorum assertione didicimus, exerceri, » etc.[3].

L'Église de Rome a-t-elle, au moins antérieurement au XIIe siècle, approuvé ou seulement toléré le duel judiciaire ? En ce qui concerne les tribunaux ecclésiastiques, aucun doute ne saurait subsister sur sa doctrine. Le décret de Nicolas Ier, *Monomachiam*[4], etc., en est l'expression authentique; et nul, parmi les papes, n'a jamais formulé d'autre enseignement. Ont-ils entendu condamner pareillement en cette matière l'usage et les décisions des tribunaux laïques ? A coup sûr, ni Reginon ni Yves

1. Ep. 247, *éd. cit.*, p. 106 ; *P. L.*, t. CLXII, p. 254.

2. Cf. Patetta, *ouv. cit.*, p. 172, 289 et passim. Abélard, parlant des monastères, dit : « Homines nostros, non solum ad juramenta, verum etiam ad duella pro nobis agenda, cum summo vitæ suæ periculo compellimus. » *De S. Joan. Baptista Sermo*, éd. Cousin, p. 572.

3. Innocent. *Epist.*, lib. XI, ep. 6, édit. Baluze, 1682, II, 162.

4. « Monomachiam vero in legem assumi nusquam præceptum fuisse reperimus : quam licet quosdam iniisse legerimus, sicut sanctum David et Goliam sacra prodit historia, nusquam tamen ut pro lege teneatur, alicubi divina sancit auctoritas, cum hoc et hujusmodi sectantes Deum solummodo tentare videantur. » Migne, *P. L.*, t. CXIX, col. 1144.

de Chârtres n'ont appliqué à la législation civile le décret de Nicolas Ier. Il ne faudrait sans doute pas interpréter cette réserve doctrinale des papes dans le sens d'une approbation directe des duels judiciaires. Mais on peut y voir un indice de leur tolérance. Sous Innocent II, les religieux de Fontevrault se refusaient à défendre leurs droits par le duel ou par l'épreuve du fer rouge, parce que l'usage de ces moyens était contraire aux lois ecclésiastiques. Le pape approuve leur refus, mais il se garde de repousser le duel judiciaire entre laïques[1]. Il y a même un acte officiel d'Innocent III « qui marque une tolérance positive du duel. C'est l'approbation des statuts municipaux de la ville de Bénévent. Dans le texte de ces statuts, il est déclaré d'abord, en principe général, que la justice doit être rendue d'après le droit coutumier et la loi lombarde, et seulement lorsque le cas n'est pas prévu dans aucun de ces deux codes, d'après le droit romain; puis on y lit deux prescriptions spéciales qui supposent l'usage habituel du duel et des Ordalies, la première fixant la redevance à payer par ceux qui vident leur différend par la voie des jugements de Dieu, la seconde ordonnant que ces sortes de jugements n'auront lieu que par sentence du juge[2]. En supposant que le pape ait lu attentivement le texte des coutumes et que par conséquent cet acte de son administration temporelle ait été signé par lui en pleine connaissance de cause (et de quel droit supposer le contraire ?), il suivrait de là que, quels

1. Migne, *P.L.*, t. CLXXIX, p. 118.
2. Borgia, *Memorie storiche della pontificia citta di Benevento*, Roma, 1764, t. II, p. 413, 416, 425; l'approbation du pape se lit p. 428.

que fussent ses sentiments personnels et ses décisions de pasteur suprême au sujet du duel, il était obligé de le tolérer, comme souverain temporel, dans certaines parties de ses domaines[1]. »

*
* *

Le coup d'œil que nous avons jeté sur l'histoire des Ordalies en général et du duel en particulier pendant la période antérieure au XII[e] siècle nous permet de formuler les conclusions suivantes : 1° Les Ordalies furent, sauf de rares exceptions, bien accueillies par les docteurs et les églises particulières dans tout l'Occident. Quand les papes furent appelés à se prononcer officiellement sur la légitimité des épreuves de l'eau et du fer rouge, ils n'en interdirent expressément l'usage qu'aux tribunaux ecclésiastiques ; et cet usage, ils l'ont toléré dans les tribunaux laïques, soit parce que les esprits n'étaient pas préparés à en accepter la suppression, soit parce qu'une telle procédure ne leur paraissait pas essentiellement mauvaise. 2° Le duel judiciaire, à cause de son caractère de jugement de sang, rencontra d'abord chez les docteurs et dans les églises particulières d'éminents adversaires ; il finit pourtant par prévaloir auprès des tribunaux laïques, et personne au XII[e] siècle n'en conteste la légitimité, si ce n'est pour les tribunaux ecclésiastiques ; les membres du clergé impliqués dans une affaire qui se termine par un duel recourent à un champion laïque pour défendre leur cause. Les papes, à partir de Nicolas I[er], inter-

1. Ch. de Smedt, *Le duel judiciaire et l'Église*, p. 32-33.

disent en principe aux tribunaux ecclésiastiques le duel judiciaire, mais, en pratique, il semble qu'ils en aient parfois toléré l'usage, par égard pour la législation laïque [1].

Après cela, il ne faut pas s'étonner si l'abbé de Clairvaux a gardé sur le duel un silence prudent, et s'il a reconnu la valeur juridique de la décision d'un tribunal ecclésiastique qui soumit les hérétiques Manichéens à l'épreuve de l'eau froide.

Cent ans plus tard, tout autre sûrement eût été son langage. Avec le XII[e] siècle, la fortune des Ordalies est mise en péril. Trois ou quatre grands papes, successivement consultés sur la légitimité de ces épreuves et sur la part que le clergé y peut prendre, en préparent progressivement l'abolition. Dans une lettre à l'évêque d'Upsal, Alexandre III (1159-1181) les appelle *execrabile judicium*, et porte la sentence suivante : « Ferventis aquæ vel candentis ferri judicium, sive duellum, quod monomachia dicitur, *catholica Ecclesia contra quemlibet etiam, nedum contra episcopum, non admittit* [2]. » Lucius III

1. Les conclusions de M. Patetta (*ouv. cit.*, p. 411) diffèrent peu sensiblement des nôtres: « 1° Le Ordalie furono in massima accolte da tuta la chiesa occidentale, e solo il duello incontro qualche opposizione per la sua natura speciale, senza essere pero condannato recisamente, salvo eccezioni ; 2° I papi, fino ad Onorio III ed a Gregorio IX, tollerano le Ordalie, *alcuni anzi probabilmente le approbarono.* » Les mots que nous avons soulignés visent sûrement les papes Calixte II, Grégoire V, Alexandre II et Innocent III. Nous avons déjà fait remarquer que le décret du concile de Reims n'impliquait pas une approbation proprement dite du pape Calixte II. Les cas de Grégoire V et d'Alexandre II sont loin d'être clairs. Cf. Ch. de Smedt, *ouv. cit.*, p. 25-28. Dans les Statuts de Bénévent approuvés par Innocent III, il faut voir des actes purement administratifs de chancellerie sans aucune intention doctrinale. Affirmer que *plusieurs papes ont probablement approuvé les Ordalies*, y compris le duel, nous paraît donc exagéré. Il serait plus exact de dire qu'ils les ont positivement tolérées.

2. Labbe, XIII, 128 et seq.; Migne, *P. L.*, t. CC, p. 855-859.

(1181-1185), sans condamner expressément les Ordalies, en conteste l'efficacité et oppose aux *peregrina judicia* la *purgatio canonica*[1]. Célestin III (1187-1191) interrogé *utrum super ecclesiarum possessionibus duella debeant sustineri,* répond que le duel ne doit être toléré nulle part : « Tuæ duximus sollicitudini respondendum quod in eo casu, vel in aliis etiam hoc non debes aliquatenus tolerare[2]. » La pensée d'Innocent III n'est pas aussi décisive. Il réprouve dans une de ses lettres les *vulgaria judicia,* au nom de l'Église : *Licet apud judices seculares vulgaria exerceantur judicia, hujusmodi tamen judicia Ecclesia non admisit*[3]. Mais, en fait, il approuve les statuts de Bénévent, qui autorisent le duel et les Ordalies. Avec Honorius III (1216-1227), toute équivoque est dissipée. L'éminent pontife ne distingue plus entre les juges ecclésiastiques et les juges laïques; il interdit expressément toutes les Ordalies : *Hujusmodi judicium secundum legitimas et canonicas sanctiones est penitus interdictum, utpote in quo Deus tentari videtur*[4]. Au nom de Grégoire IX (1227-1241), saint Raymond de Pennafort insère dans sa collection de *Décrétales* les lettres de Célestin III, d'Innocent III et d'Honorius III, et il les classe sous la rubrique suivante qui en donne l'interprétation authentique : *Duella et aliæ purgationes vulgares prohibitæ sunt, quia per eas multoties condemnatur absolvendus et Deus tentari videtur*[5].

1. Patetta, *ouv. cit.*, p. 365.
2. *Decretum Gregor. IX,* lib. V, tit. 35, 1 ; cf. tit. 14, cap. 1 ; éd. Friedberg, p. 877 et 805.
3. Innocent. *Epist.*, éd. Baluze, II, 576.
4. *Decretum Gregor. IX,* V, 35, 3 ; Potthast, *Regesta,* n. 7841 ; cf. Patetta, *ouv. cit.*, p. 368-369.
5. *Decretum,* lib. V, tit. 35. Cf. Patetta, p. 369-370.

La doctrine de l'Église sur les Ordalies est désormais fixée, précise, formelle, authentique. Il ne reste plus qu'à la faire pénétrer dans les lois civiles et dans les mœurs. Ce sera l'ouvrage des princes et du temps [1].

1. Sur ce point, voir dans Patetta (p. 413-477) un chapitre intitulé : *Ultime vicende del giudizio di Dio.*

LES PAPES

ET LA SAINT-BARTHÉLEMY

LES PAPES

ET LA SAINT-BARTHÉLEMY

Longtemps la Saint-Barthélemy a été considérée par une certaine école comme le crime des papes[1]. La critique moderne a fait justice de cette odieuse imputation. Il ne manque pas cependant d'historiens encore disposés à rejeter sur Pie V et Grégoire XIII le forfait de Catherine de Médicis. A les entendre, Pie V aurait poussé la cour de France à l'attentat du 24 août, et Grégoire XIII qui suivit la même politique se serait réjoui du crime en pleine connaissance de cause. Comme preuve du premier point on allègue la phrase suivante et quelques autres de même style, empruntées aux lettres de Pie V : « Ce n'est que par *l'extermination entière des hérétiques* que le roi pourra rendre à ce noble royaume l'ancien culte de la religion catholique. Si Votre Majesté (Catherine de Médicis) continue à combat-

1. Un écrivain protestant a osé écrire : « Si la pointe du poignard frappa à Paris, la poignée était à Rome on sait en quelles mains. » *Bulletin de la Société du protestantisme français*, t. III, p. 142, cité par Baguenaut de Puchesse, *Questions controversées de la science et de l'histoire*, 2e série, p. 199.

tre ouvertement et ardemment les ennemis de la religion catholique *jusqu'à ce qu'ils soient tous massacrés,* qu'elle soit assurée que le secours divin ne lui manquera pas[1]. » En ce qui regarde Grégoire XIII, comme il assista, après les événements du 24 août, à un *Te Deum* d'actions de grâces, qu'il fit graver une médaille commémorative du massacre des Huguenots, et chargea le peintre Vasari de représenter la Saint-Barthélemy dans une des salles du Vatican, on en conclut qu'il voulut, à bon escient, éterniser le souvenir de l'attentat, et qu'il s'y associa de cœur dans la mesure où il lui était possible de le faire.

Ces conclusions, que l'on tire et des écrits d'un pape et des actes d'un autre, sont-elles justes et peuvent-elles se soutenir historiquement ? Nous ne le pensons pas. Nous persistons à croire que les conseils de Pie V touchant l'extermination des Huguenots ne sont pas incompatibles avec la réprobation d'un massacre tel que celui du 24 août, et qu'en réalité le pape désavoua d'avance l'exécution d'un pareil forfait. Nous estimons également que les diverses manifestations de la joie que montra Grégoire XIII à la nouvelle de la Saint-Barthélemy sont dues, en partie, à l'insuffisance ou à l'inexactitude des renseignements qui lui furent officiellement adressés, et en tout cas ne constituent pas une ratification de l'attentat.

C'est pour mettre ces divers points en lumière que nous entreprenons ici un nouvel examen d'une question déjà mille fois traitée. L'œuvre n'est pas sans

1. Lettre à Catherine de Médicis, du 28 mars 1569.

offrir quelques difficultés. Il faut placer les hommes et les événements dans leur cadre vrai, et se garder de les juger d'après les idées de notre temps. Chaque siècle a ses idées, ou, si l'on veut même, ses préjugés, auxquels les meilleurs esprits n'échappent guère. Pour bien apprécier le moyen âge ou la Renaissance, il est nécessaire de se faire une âme historique, une âme d'ancêtre.

On ne comprendrait pas, en particulier, la conduite et le langage que tint saint Pie V à propos des affaires de France, si l'on ne connaissait les idées maîtresses qui gouvernèrent sa vie. Aussi n'aborderons-nous la question spéciale de sa participation, directe ou indirecte, éloignée ou prochaine, à la Saint-Barthélemy, qu'après avoir montré quel traitement il entendait appliquer d'une façon générale aux hérétiques, et quels motifs justifiaient à ses yeux leur extermination.

I

PIE V ET L'INQUISITION.

Lorsque le peuple romain apprit l'élévation du cardinal Alexandrin à la tiare sous le nom de Pie V, il fut saisi d'une sorte d'effroi, nous dit Ciaconius. On appréhenda de voir renaître les jours de Paul IV, dont le souvenir, lié à celui d'une réforme sévère des mœurs et des lois, était resté odieux. Le nouveau pape avait été son disciple favori; l'activité qu'il avait déployée dans ses fonctions de grand inquisiteur lui avait acquis une réputation d'homme terrible; il passait en outre pour être facilement

irritable, bien que ses colères fussent vite réprimées. Averti de la crainte que son élection inspirait au peuple, Pie V s'appliqua à en effacer l'impression du mieux qu'il put. « Fions-nous à Dieu, dit-il; grâce à lui, j'espère que nous nous conduirons de telle sorte que les Romains seront plus affligés de notre mort qu'ils ne l'auront été de notre avènement[1]. »

Cet avènement, en effet (pourquoi ne pas le reconnaître?), portait avec lui sa signification; c'était l'Inquisition faite pape; et, bien plus que les Romains, les hérétiques avaient des raisons graves de redouter ses rigueurs.

En sa qualité d'inquisiteur et plus tard de commissaire général de l'Inquisition[2], Pie V ne pouvait manquer d'avoir des idées arrêtées sur la conduite à tenir à l'égard des ennemis de la foi catholique. Outre de nombreuses règles spéciales de droit positif, certains principes régissaient sûrement pour lui la matière. Ces principes, il n'est pas bien malaisé de les connaître. Pie V relève de saint Bernard et du moyen âge, dont il incarne l'esprit en ce qu'il a de plus rigide. Il se plaisait, nous dit-on[3], dans la lecture du traité *De Consideratione,* qui contient, si je puis m'exprimer ainsi, une théorie de la persécution modérée des hérétiques. L'Inquisition ne s'en tint pas à cette doctrine, et Pie V suivra consciencieusement jusqu'au bout les rigoureuses prescriptions du régime inquisitorial.

1. Ciaconius, *Vitæ Pontificum*, Romæ, 1601, in-fol., p. 1203.
2. Sur ces fonctions de Pie V, cf. de Falloux, *Histoire de saint Pie V*, Paris, 1868, ch. I et II.
3. Vossius, Préface de l'édition du traité *De Consideratione*, publié à Rome en 1594.

Sur la liberté de conscience proprement dite le langage de l'abbé de Clairvaux n'offre aucune équivoque. « La foi, dit-il, est une œuvre de persuasion et non de force », *fides suadenda est, non imponenda* [1]. Il n'y a donc pas lieu de frapper un homme qui refuse son assentiment aux dogmes de l'Église et qui renie sa foi. Si l'on veut donner le nom de tolérance à ce respect de la conscience individuelle, l'abbé de Clairvaux est un apôtre de la tolérance, et le pape Pie V partagea sans nul doute, à cet égard, son sentiment.

Mais la foi ou l'hérésie ne demeurent pas nécessairement choses secrètes; l'une et l'autre tendent à sortir du for intérieur et à se répandre. L'abbé de Clairvaux, partisan du progrès de l'une, demande qu'on oppose à l'autre une digue ou qu'on lui mette un frein [2]. L'excommunication et l'expulsion [3], telles sont d'après lui les peines applicables aux hérétiques qui exercent un dangereux apostolat. Il ne semble pas reculer même devant l'emploi de la prison [4].

1. *In Cantica*, Sermo LXIV, n° 12.

2. « Subversores invictis rationibus convincantur, ut vel emendantur ipsi, si fieri potest; vel si non, perdant auctoritatem facultatemque alios subvertendi... Erunt hujusmodi maxime tuo studio aut corrigendi, ne pereant; aut ne perimant coercendi. » *De Consideratione*, lib. III, cap. I, n° 3. « Capiantur, non armis, sed argumentis, quibus refellantur errores eorum. » *In Cantica*, Sermo LXIV, n° 8. « Persequimini et comprehendite eos et nolite desistere donec penitus depereant et diffugiant de cunctis finibus vestris, quia non est tutum dormire vicinis serpentibus. » *Ep.* 242. « Quanquam melius procul dubio coercentur... quam in suum errorem multos trajicere permittantur. » *In Cantica*, Sermo LXVI, n° 12.

3. « Hoc jam melius, ut quidem ego arbitror, effugatur, aut etiam religatur, quam sinitur vineas demoliri. » *In Cantica*, Sermo LXIV, n° 8. Cf. Sermo LXV, n° 1, où le mot *religari* est ainsi expliqué : « foris religatus, condemnata impietate et impio foras misso ».

4. Cf. *Ep.* 195, contre l'hérétique Arnauld de Brescia : « Quanquam amicus sponsi *ligare* potius quam fugare curabit, ne jam discurrere et eo nocere plus possit. » *Ligare* a évidemment ici le sens d'*emprisonner*.

A-t-il reconnu, en outre, la légitimité de la peine de mort? Saint Augustin, son maître, défend de recourir à une pareille extrémité[1]. Et tel doit être aussi son sentiment, si nous comprenons bien le blâme, d'ailleurs discret, qu'il adresse au peuple de Cologne, qui avait brûlé trois hérétiques opiniâtres : *approbamus zelum, sed factum non suademus*[2].

Cette doctrine est l'une des sources où Pie V alimentait son zèle. Les règles inquisitoriales, avons-nous dit, inspiraient également sa conduite; et la sévérité à laquelle il était enclin, y trouvait facilement son compte. L'Inquisition édictait contre les hérétiques des peines graduées, dont la plus terrible était, non plus la prison, comme l'admettaient saint Augustin et saint Bernard, mais la peine de mort, qui, bien que d'origine purement populaire[3], passa peu à peu dans les mœurs[4] et finit par entrer dans la

1. *Ep.* 134; cf. *Epp.* 133 et 139. Voir le résumé de la doctrine de saint Augustin dans Vacandard, *Histoire de saint Bernard*, ch. XXX, t. II, 1re éd., p. 216. Saint Jean Chrysostome disait également : « Il ne faut pas tuer l'hérétique : si on le faisait, ce serait introduire dans le monde une guerre inexpiable. » Toutefois, ajoute ce saint docteur, Jésus « n'interdit pas de réprimer ces mêmes hérétiques, de leur fermer la bouche, de leur enlever la liberté de se faire entendre, de dissiper leurs réunions; il défend seulement de les mettre à mort ». *In Matthæum*, XLVI; cf. Puech, *Saint Jean Chrysostome*, Paris, 1891, p. 204.

2. *In Cantica*, Sermo LXVI, n° 12. Dans son épître 364 il reproche au moine Rodolphe de prêcher le massacre des juifs : *homicidii approbati libertas*, et lui dit qu'en cela il se montre disciple du diable : « Ille enim erat *homicida* ab initio. »

3. Cf. Julien Havet, *L'hérésie et le bras séculier*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. XLI, p. 517; Vacandard, *Vie de saint Bernard*, ch. XXV, t. II, 1re éd., p. 213, note.

4. « De l'an 1000 au premier tiers du XIIIe siècle, dans la région du Nord (France, Flandre et bord du Rhin), aucune législation temporelle ne vise le crime d'hérésie et ne le frappe d'une peine; mais, en fait, l'usage de mettre à mort les hérétiques (le plus souvent par le feu) s'est établi graduellement et est presque passé en coutume. » Julien Havet, *loc. cit.*

législation ecclésiastique. Tout le bas moyen âge vécut sous ce régime, contre lequel personne, sauf ceux qui en ressentaient les rigueurs, ne semble avoir protesté. Au XVIe siècle, les rares récriminations qui se font entendre restent isolées. Parmi les princes catholiques, on ne connaît guère que l'empereur Maximilien qui, à la nouvelle de la Saint-Barthélemy, se soit soulevé non seulement contre ce forfait, mais encore contre tout emploi du glaive en matière de religion : *Res pietatis gladio non volunt dijudicari, neque tractari* : « Qu'on imite les Apôtres, ajoutait-il, dont l'arme unique était la parole et la doctrine [1]. »

Il ne vint pas à l'idée de Pie V, ni avant ni pendant son pontificat, de réformer la législation inquisitoriale existante. Son unique souci fut d'en faire une application aussi juste, mais aussi rigoureuse que possible. « Il poussa, nous dit-on, ce souci de la justice jusqu'à l'excès ; il avait en quelque sorte horreur de la clémence, et lorsqu'il faisait l'éloge de cette vertu, il ajoutait que la meilleure manière de la pratiquer était de châtier les coupables dans la mesure exacte où ils le méritaient [2]. »

En pratique, il fut clément et miséricordieux autant que sa conscience, esclave de la règle du devoir, le lui permettait. On ignore peut-être trop que cet ardent promoteur de la justice avait au fond du cœur des trésors de tendresse. Les historiens ont

1. Lunig, *Ep. procerum Europæ*, t. II, p. 692; Theiner, *Annales ecclesiastici*, 1856. t. I, p. 47.

2. « Ita justitiam amplectebatur, ut exacta juris observantia plerumque injuriose peccaret; ita vero a clementia abhorrebat ut... cum multa de clementia honorifice præfatus, postremo illam exacta nocentium castigatione contineri diceret. » De Thou, *Historiæ sui temporis*, Paris, 1603, t. II, lib. XXXVIII, p. 286.

raconté ce qu'il fit pour les pauvres et les malheureux [1]. Il n'est pas jusqu'aux hérétiques eux-mêmes qui n'aient ressenti maintes fois les effets de sa charité. Il les visitait dans leur prison, discutait familièrement avec eux, et essayait de les ramener dans le giron de l'Église. Lorsqu'il y réussissait et obtenait leur abjuration, il ne négligeait rien pour adoucir ce que leur pénitence pouvait avoir de rude et de rigoureux. L'une de ses meilleures conquêtes en ce genre fut Sixte de Sienne qui, après avoir passé du judaïsme au catholicisme, tomba lourdement dans l'hérésie et fut, en sa qualité de relaps, enfermé dans les prisons du Saint-Office, puis condamné à mort. Toutes les industries de l'indulgence avaient été épuisées à son égard, et sa double rechute éloignait à la fois de son cachot les juifs et les chrétiens. Le grand commissaire de l'Inquisition n'en entreprit pas moins de vaincre son opiniâtreté. Il fit en quelque sorte le siège de Sixte et, à force d'exhortations, il parvint à le convaincre qu'une abjuration sincère et une vie de pénitence lui rouvriraient de nouveau les portes de l'Église et celles du ciel. Il courut ensuite vers le Saint-Père, dont l'autorité seule pouvait commuer la peine portée contre le coupable, et ne se retira qu'après avoir obtenu la faveur qu'il sollicitait. Quelques mois après, la joie du grand Inquisiteur était portée à son comble; il recevait Sixte dans l'ordre de saint Dominique [2].

Mais son zèle et son éloquence ne remportaient pas toujours d'aussi beaux triomphes. Alors, vaincu par l'opiniâtreté des rebelles, il devenait inexorable, il

1. Cf. de Thou, *loc. cit.*
2. Cf. de Falloux, *Vie de Saint Pie V*, Paris, 1868, t. I, p. 76-78.

entendait que la justice suivît son cours, jusques et y compris la peine de mort. Son avènement au souverain pontificat fut marqué par plusieurs exécutions retentissantes [1], et pendant toute la durée de son règne ses mains s'étendirent jusqu'aux extrémités du monde chrétien pour y saisir les coupables que la négligence des rois laissait travailler sourdement contre la foi. En Espagne il fut aidé, beaucoup plus que de raison, dans cette œuvre de répression par la froide cruauté de Philippe II [2]. Le roi de France et Catherine de Médicis lui prêtèrent un concours moins docile et moins efficace. Aussi prit-il quelquefois l'initiative d'arrestations qui déconcertaient les calculs de l'autorité royale. C'est ainsi qu'il fit déférer à l'Inquisition, comme fauteur d'hérésie, le comte de Gayasse, qui tenait cependant de Charles IX une charge importante. Catherine se plaignit hautement de la mesure. « J'é grent peur, écrivait-elle irrévérencieusement à la duchesse de Savoie, que cet bonhomme de Pappe à la fin par ses fays trouble toute la crétienté [3]. »

Les procédés inquisitoriaux de Pie V étaient sûrement moins dangereux pour l'État que la politique tortueuse de Catherine. Ils reflètent des idées d'intolérance que le zèle de l'unité religieuse explique jusqu'à un certain point. Pour durs et abusifs qu'on

1. De Thou, *ouv. cit.*, t. II, lib. XXXVII, p. 285.

2. L'un des meilleurs auteurs à consulter sur ce sujet est Rodrigo, *Historia verdadera de la Inquisicion*, 3 vol. (Madrid, 1876-1877). Il faut renoncer à l'idée, soutenue par Ranke et Guizot, que l'Inquisition espagnole était une institution purement politique, « destinée à maintenir l'ordre plutôt qu'à défendre la foi ». Originairement et sous le règne de Philippe II, c'était une institution mixte, à la fois ecclésiastique et civile, dont les papes ne se désintéressaient pas.

3. *Lettres de Catherine de Médicis*, publiées par Hector de la Ferrière, Paris, t. IV (1891), p. 22.

les estime aujourd'hui, ils avaient au moins le mérite de la franchise et de la droiture.

II

PIE V ET LES PROTESTANTS DE FRANCE.

La chrétienté se trouvait, au XVIe siècle, en présence de deux ennemis redoutables, les Turcs et les protestants. C'est aux papes qu'il incombait plus particulièrement d'organiser la défense de l'Église. Ils ne faillirent pas à ce grave devoir.

La ligue dirigée contre les Turcs eut un plein succès. La victoire si glorieusement remportée par don Juan et l'armée catholique (octobre 1571) dans les eaux de Lépante, mit pour quelque temps un terme aux déprédations des hordes que Constantinople lançait chaque année sur l'Europe. Fier d'un triomphe qui était le sien à beaucoup d'égards, Pie V fit représenter la bataille de Lépante sur les murs de la salle royale du Vatican[1]

Il eût été au comble de ses vœux, si la France avait pu en même temps abattre le protestantisme. Mais de ce côté ses inquiétudes étaient à bon droit très vives. Les Huguenots, malgré leurs défaites répétées, gagnaient chaque jour du terrain, grâce à la politique royale, ou plutôt grâce à la politique machiavélique de Catherine de Médicis.

On ne saurait s'étonner que Pie V ait porté sur les

1. Cette peinture fut reproduite par la gravure en 1622. On la trouve dans l'édition de 1677 de Ciaconius, *Vitæ Pontificum*, t. III, p. 1023.

actes du protestantisme français un jugement très sévère. Dans sa pensée la prétendue Réforme était coupable de nombreux méfaits. Le vandalisme des Huguenots était notoire. On ne parlait que de prêtres massacrés, d'églises pillées, profanées, incendiées, détruites, partout où ils passaient en armes. Et ce n'était là, dit le pontife, que les moindres de leurs forfaits. Ils avaient osé attenter à la dignité royale et essayé de s'emparer de Charles IX. La perturbation qu'ils jetaient dans l'État et leurs attaques dirigées contre la religion catholique formaient des crimes de lèse-majesté à la fois humaine et divine [1].

On comprend mal aujourd'hui ce dernier grief. Mais aux yeux de Pie V et de ses contemporains, c'était le plus important. On considérait généralement alors l'unité de foi comme la loi suprême de la société, et le pontife, notamment, estimait que le devoir le plus impérieux du pouvoir civil était de la maintenir, si elle existait, ou de la rétablir, fût-ce par le glaive, si elle avait souffert quelque dommage. Il insiste, à de nombreuses reprises, sur ce point. Le roi très chrétien n'est-il pas le défenseur-né des droits divins? N'est-ce pas à lui qu'il appartient de venger les injures faites à Dieu ou à son Église [2]?

1. « Severe animadvertere, non ob eam quidem causam quod tibi (Charles IX) privatim fuerint infensi, tuamque potentiam et salutem oppugnaverint, sed quod publicam Regni tranquillitatem perturbaverint, catholicam religionem, quantum in eis fuit, subverterint, templa sanctissimo Dei cultu dicata incenderint, diruerint, profanaverint, Dei omnipotentis sacerdotes crudeliter interfecerint, innocentium sanguinem effuderint. » Lettre de Pie V à Charles IX, 13 avril 1569, éd. Goubau, Anvers, 1649, p. 165. Cf. lettre du même au même, 28 mars 1569, p. 151-152; lettre au duc d'Anjou, 13 avril 1569, p. 101; lettre au cardinal de Lorraine, même date, p. 163. De Thou, *Hist. sui temporis*, éd. 1606, t. II (voir l'*Index* au mot *Protestantes* avec les références), attribue aux Huguenots les mêmes excès.

2. « Non solum tuas, sed Dei omnipotentis injurias juste ulcisci. »

Cette considération est celle qui excite le plus puissamment le zèle de Pie V contre le protestantisme français. Il n'a garde cependant d'oublier les autres griefs que l'opinion publique relevait contre les Huguenots : l'état de révolte ouverte où ils étaient vis-à-vis de la royauté, et la violence qu'ils avaient exercée soit contre le sacerdoce catholique, soit même simplement contre les monuments de la piété chrétienne.

Pour arrêter le progrès de ces maux, il fallait recourir à des moyens énergiques. Pie V souhaitait vivement lancer toutes les puissances catholiques à l'assaut des ennemis de l'Église. Mais la diversité des intérêts politiques des princes dérangea ce hardi projet. Il mit, au moins, son argent et ses troupes au service de Charles IX. Il fit lever 1.500 cavaliers et 4.500 fantassins, qu'il plaça sous le commandement de Sforzia, comte de Santa-Fiore. Cette armée, grossie encore du contingent fourni par quelques princes italiens, rejoignit les troupes françaises commandées par le duc d'Anjou. Le comte de Santa-Fiore remit, en même temps, à Charles IX un bref du Souverain Pontife. « La tendresse paternelle avec laquelle, disait Pie V, nous chérissons votre personne et la douleur que nous ressentons de voir votre royaume si cruellement divisé par les factions de vos sujets hérétiques et rebelles, nous obligeant de vous accorder promptement le secours dont vous avez besoin, nous envoyons à Votre Majesté, au nom du Dieu tout-puissant, les troupes d'infanterie et de cavalerie dont

Lettre à Charles IX, 6 mars 1569, *ouv. cit.*, p. 150; cf. lettre au même, 28 mars 1569, p. 152; lettre à Catherine de Médicis, même date, p. 155; lettre au cardinal de Lorraine, 13 avril 1569, p. 163; lettre au duc d'Anjou, 26 avril, p. 168.

elle se servira dans la guerre que les Huguenots, vos sujets, qui sont aussi les ennemis déclarés de Dieu et de son Église, ont allumée contre votre personne sacrée et contre le bien général de votre royaume [1]. »

La première bataille, livrée à Jarnac quelques jours plus tard (12 mars 1569), fut toute à l'avantage de l'armée royale.

Le pape se réjouit hautement de cette victoire et en rendit à Dieu de vives actions de grâces. Mais sa joie ne pouvait être complète tant que les Huguenots tenaient tête à la royauté. Il écrivit lettre sur lettre pour exhorter Charles IX et son entourage à ne laisser aux rebelles aucun répit. Il ne suffit pas de vaincre, semble-t-il dire, il faut encore savoir tirer profit de la victoire. « Poursuivez et abattez tout ce qui vous reste d'ennemis. Si vous n'arrachez les dernières racines du mal, elles repousseront, comme elles l'ont fait déjà tant de fois [2]... Si Votre Majesté, dit-il encore [3], continue de combattre ouvertement et librement jusqu'à leur entière destruction les ennemis de l'Église catholique, elle peut être assurée que le secours divin ne lui fera jamais défaut. »

Ces conseils d'implacabilité visaient aussi les prisonniers que le duc d'Anjou avait faits dans la bataille. Un certain nombre d'entre eux avaient déjà été mis en liberté. Pie V proteste contre cette mesure de clémence, qui, suivant lui, ne peut être que préjudi-

1. Lettre du 6 mars 1569, *ouv. cit.*, p. 150.
2. A Charles IX, 28 mars 1569, *ouv. cit.*, p. 151-152.
3. A Catherine de Médicis : « Si majestas tua... catholicæ religionis hostes *aperte* ac libere ad internecionem usque oppugnaverit... donec deletis omnibus, » etc., 28 mars 1569, *ouv. cit.*, p. 155. Je souligne le mot *aperte*, que certains critiques ont omis dans leur traduction pour rendre plus odieux le conseil du pape.

ciable à l'Église et à l'État. « Pour rien au monde, dit-il, et qu'en aucune façon on n'épargne les ennemis de Dieu [1]. Il faut leur infliger le châtiment et les supplices qu'ils ont mérités par leurs crimes. Les lois ont prévu ces crimes et ces châtiments; qu'on leur applique la loi [2]! Montrez-vous pour tous également inexorable : *æque omnibus inexorabilem te præbere;* agir autrement ce serait offenser Dieu, et compromettre tout à la fois le salut du roi et la sécurité du royaume [3]. »

Ces mesures de rigueur devaient être prises au plus tôt, de peur que le moindre retard n'entravât la marche en avant des armées catholiques. Pie V conseillait au roi de France d'occuper sur-le-champ les places fortes de la Navarre, qui formaient le rempart le plus important de la rébellion [4].

Si le conseil était excellent, encore fallait-il qu'on pût le suivre. Les Huguenots n'étaient pas d'humeur à se laisser déposséder. Avant d'atteindre la Navarre, il eût fallu leur passer sur le corps. La mort de Condé leur avait porté un coup terrible; mais ils comptaient dans leurs rangs des capitaines de non moindre valeur : tels l'amiral Coligny et le jeune Henri de Navarre, le futur Henri IV, qui faisait brillamment ses premières armes.

Les hostilités continuèrent pendant quelques mois

1. « Nullo modo, nullisque de causis, hostibus Dei parcendum est. » A Catherine de Médicis, 28 mars 1569, *ouv. cit.*, p. 165.

2. « Justis paenis justisque suppliciis, quæ legibus statuta sunt, severe animadvertere. » A Charles IX, 13 avril 1569, *ouv. cit.*, p. 165-166. « Digni sunt qui his suppliciis afficiantur quæ legibus statuta sunt. » Au duc d'Anjou, 13 avril 1569, p. 161. Cf. lettre au même, du 26 avril 1569, p. 168.

3. Au duc d'Anjou, 13 avril 1569, *ouv. cit.*, p. 161.

4. Lettre du 28 mars 1569, *ibid.*, p. 151. Cf. lettre à Catherine de Médicis, même date, p. 155.

sans grand éclat. Une rencontre violente devenait inévitable. Le 3 octobre 1569, Moncontour fut le théâtre d'une bataille plus meurtrière que celle de Jarnac. Le duc d'Anjou triompha de nouveau de ses adversaires. L'infanterie italienne fit face, dans le plus fort de la mêlée, à un régiment de fantassins allemands, qui était au service des Huguenots, et la cavalerie de Santa-Fiore contribua puissamment à la victoire. La perte des protestants fut évaluée à 10.000 hommes, sans compter les prisonniers au nombre de 3.000.

Le comte de Santa-Fiore, qui avait enlevé aux Huguenots vingt-sept drapeaux, envoya ce glorieux trophée au Souverain Pontife. Pie V le plaça dans l'église de Saint-Jean-de-Latran, et on grava au-dessus l'inscription suivante :

Pie V, souverain Pontife, a suspendu dans cette basilique et dédié au Dieu tout-puissant, auteur d'une si grande victoire, les drapeaux enlevés sur les sujets rebelles du roi très chrétien, Charles IX, et sur les ennemis de l'Église par Sforzia, comte de Santa-Fiore, général de l'armée auxiliaire pontificale, 1570 [1].

Les drapeaux qui étaient tombés aux mains du duc d'Anjou furent suspendus pareillement aux arceaux de Notre-Dame.

Il semble que la victoire de Moncontour eût dû être un acheminement au triomphe des idées du Souverain Pontife. Pie V exhorte Charles IX à interdire désormais et à supprimer au besoin par la force tout exercice du culte protestant : « Si Votre Majesté

1. Voir le texte latin dans Falloux, *Histoire de saint Pie V*, t. I, p. 248.

veut faire fleurir son royaume, elle doit travailler à extirper l'hérésie et elle ne doit souffrir dans ses États que l'exercice de la seule religion catholique, qui a presque commencé avec la monarchie et que les rois très chrétiens vos prédécesseurs ont professée et maintenue avec tant de zèle. Tant qu'il y aura du partage dans les esprits en fait de religion, Votre Majesté n'en recevra que du chagrin et votre royaume sera un sanglant théâtre de continuelles factions[1]. »

Mais le succès des catholiques devait avoir une autre suite que celle qui souriait au pape. Catherine de Médicis, craignant que la défaite des princes huguenots ne tournât au profit des Guise, dont elle redoutait pareillement l'influence sur l'esprit de Charles IX, s'empressa de relever le prestige des vaincus en leur faisant des propositions de paix. Ceux-ci se gardèrent bien de négliger une pareille fortune. Des pourparlers s'engagèrent aussitôt, au grand scandale de Pie V, qui ne vit dans la paix annoncée qu'une trahison des intérêts de l'Église et de l'État.

« Ému, dit-il, à ce bruit qui se transmet de bouche en bouche et qui paraît constater que la paix est à la veille de se conclure entre Votre Majesté et les hérétiques, ennemis communs de tous les catholiques et sujets rebelles, le devoir attaché à notre charge et notre sollicitude paternelle ne nous permettent pas de manquer à avertir Votre Majesté qu'elle doit réfléchir plus d'une fois et songer attentivement à ce qui va se faire. Assurément si nous voyions qu'entre Votre Majesté et ses adversaires il pût s'établir une paix qui relevât la cause de la religion catholique ou

1. Lettre écrite à la première nouvelle de la victoire de Moncontour, octobre 1569.

qui procurât de quelque façon la tranquillité de ce royaume tourmenté par une longue guerre, nous ne méconnaîtrions pas la mission qui nous a été imposée par le Dieu tout-puissant et nous ne serions pas assez oublieux de notre devoir pour ne pas interposer tout notre soin et toute notre autorité afin de faire conclure cette paix le plus tôt possible [1]. Mais comme nous savons personnellement (et Votre Majesté en a maintes fois fait l'expérience) qu'il ne peut exister d'union entre la lumière et les ténèbres et qu'il n'y a de possible entre les catholiques et les hérétiques qu'une composition feinte et pleine de pièges, nous sommes nécessairement inquiet sur le sort de votre personne, sur le salut commun de la république chrétienne et la conservation de la foi catholique. Déterminé par ces motifs, nous exhortons Votre Majesté à ranimer son courage si élevé par lui-même et si disposé aux nobles entreprises, à redoubler l'effort de son habileté naturelle pour dissiper les restes de cette lutte intestine, à venger les injures de sa couronne et celles du Dieu tout-puissant, à raffermir enfin, à consolider, pour la postérité autant que pour elle-même, ce royaume ébranlé par la conjuration la plus criminelle qu'ait ourdie la perversité des méchants. »

Cette lettre est du 29 janvier 1570. Trois mois plus tard (23 avril), le pontife revient à la charge

1. « Nam si ullam inter ipsam [Majestatem tuam] atque adversarios suos componi posse pacem videremus, quæ vel religionis catholicæ causam sublevatura, vel istius Regni diuturno bello vexati tranquillitati ullo modo esset consultura, non usque adeo aut personam nobis ab omnipotenti Deo impositam oblivisceremur, aut officii nostri immemores essemus, ut non ad eam quam primum conficiendam omnem nostram operam auctoritatemque interponeremus. » Lettre à Charles IX, 29 janvier 1570, *ouv. cit.*, p. 267.

auprès de Catherine de Médicis : « Désirant autant que possible satisfaire aux exigences de notre conscience fondées sur les devoirs attachés à notre ministère apostolique, nous ne pouvons manquer à avertir Votre Majesté relativement à cette paix qui est, dit-on, déjà conclue, ou à la veille de se conclure. Libre de tout intérêt propre, n'ayant en vue que la cause de Dieu, votre salut et celui de votre royaume, après avoir mûrement examiné cette affaire, nous vous avertissons qu'une telle paix ne sera point une paix véritable, mais la source des plus grandes calamités pour le royaume. »

Toutes ces instances furent vaines. Le 8 août 1570 un édit royal accordait aux Huguenots amnistie complète pour le passé, et déclarait bons et fidèles sujets ou alliés du roi les princes de Navarre et de Condé, ainsi que tous chevaliers ou seigneurs attachés à leurs bannières. Outre certains avantages juridiques, quatre villes de sûreté étaient concédées aux rebelles de la veille : La Rochelle, Montauban, Cognac et La Charité-sur-Loire.

A la nouvelle de l'édit, Pie V déconcerté fondit en larmes. Réduit à dévorer l'affront que lui faisait la politique de Charles IX et de Catherine de Médicis, il épancha sa douleur dans le sein des cardinaux de Bourbon et de Lorraine. Le roi de France lui paraît à plaindre : « Comment n'a-t-il pu comprendre, dit-il, qu'après cette paix il aura plus de périls à redouter des embûches occultes et de la fourberie des hérétiques, qu'il n'en avait à craindre de leur brigandage à ciel ouvert durant la guerre [1] ! »

1. Lettre au cardinal de Bourbon, 23 septembre 1570, *ouv. cit.*, p. 282; cf. lettre au cardinal de Lorraine, même date, *ibid.*, p. 285.

Mais c'en était fait de ses espérances. Le protestantisme avait décidément conquis droit de cité dans l'État français. Pie V ne s'en consola pas.

On s'explique l'amertume de sa déception. Il avait toujours entretenu l'idée qu'un régime de tolérance mutuelle entre les catholiques et les Huguenots était impossible à établir et qu'un jour ou l'autre les hérétiques, impatients du catholicisme, essaieraient de le supplanter par la ruse ou par la force. Sa crainte était-elle fondée ? Si on considère la suite des événements, on ne saurait lui donner tout à fait tort, ni tout à fait raison. Certes les guerres de religion n'étaient pas à leur terme en France : sur ce point il avait vu juste. Mais est-il sûr que la continuation de ces luttes fratricides était, comme il le croyait, inévitable. Si les Guise et Catherine de Médicis avaient disparu de la scène politique après l'édit de 1570 et avaient été remplacés auprès de Charles IX par le parti des modérés, toute la face de l'histoire de France dans le dernier quart du XVI[e] siècle en eût été changée; la Saint-Barthélemy, qui déchaîna la colère des Huguenots contre les catholiques, n'aurait pas ensanglanté Paris et le royaume; Coligny, qui en ses derniers jours ne respirait, comme le remarque Bossuet, que la grandeur de la France, fût devenu un des soutiens de la royauté; bref, l'ère de tolérance que l'édit de Nantes ne devait ouvrir que vingt-huit ans plus tard, eût pu être dès lors inaugurée.

Mais cette ère, il faut bien le reconnaître, ne rentrait pas dans la perspective de Pie V. Il vivait mentalement sous l'influence d'une thèse absolue. Il eût été impossible de lui faire comprendre que les

idées médiévales, renouvelées des Hébreux, sous l'empire desquelles il gouvernait la chrétienté, pouvaient être considérées comme une forme relative, passagère, de la pensée ecclésiastique, et abandonnées par ses successeurs pour faire place à un système de tolérance grâce auquel le protestantisme vivrait côte à côte avec le catholicisme sous la protection de la loi civile [1].

De telles transformations ne se présentaient même pas à son esprit sous forme de possibilités. Il croyait apercevoir dans l'histoire des motifs de penser que la royauté française pouvait venir à bout de l'hérésie. Les Albigeois n'avaient-ils pas fini par disparaître, après les coups que leur avait portés Simon de Montfort? Qu'étaient devenus les Vaudois? Que restait-il des Manichéens qui avaient infesté au XII[e] siècle le nord de la France et les bords du Rhin? L'Église n'avait-elle pas triomphé de tous ces ennemis, avec le concours du bras séculier? Ce qui avait été fait plusieurs fois, ne pouvait-on espérer de le refaire encore? Et si on le pouvait, n'était-ce pas un devoir de l'entreprendre? Pour engager Charles IX à ne pas éluder cette obligation, le pontife allait chercher jusque dans l'Ancien Testament l'exemple de Saül châtié par Dieu, pour avoir épargné les Amalécites qu'il était chargé d'exterminer [2].

Cette politique outrancière a été jugée sévèrement par la postérité. Son moindre défaut est de se trom-

1. En matière de morale, son système gouvernemental était également intransigeant. Il fit fermer les maisons de tolérance qui existaient dans la Ville éternelle. Mais les inconvénients de cette suppression furent tels qu'il dut bientôt consentir à les rouvrir. Il se contenta alors de leur assigner un quartier spécial dans Rome.

2. Lettre à Charles IX, du 28 mars 1569, p. 157.

per de date, de ne plus répondre aux besoins précis du présent, et de mal préparer l'avenir. Comment proposer, après quinze siècles de christianisme, de revenir aux mœurs guerrières des peuples antiques, ces peuples fussent-ils les Hébreux?

A la décharge de Pie V il est juste de reconnaître que, s'il souhaita la ruine complète des ennemis de l'Église et de l'État, il demanda toujours qu'on leur fît une guerre ouverte et qu'on les châtiât d'après les lois existantes [1]. C'est ce qui le sauve du reproche de barbarie et d'iniquité qu'on lui a trop souvent adressé. Partisan de la justice et d'une justice inexorable, il réprouve les moyens que n'avoue pas la morale la plus sévère. Ce caractère de droiture et d'honnêteté se manifeste, nous allons le voir, d'une façon plus nette encore dans l'attitude qu'il garda en apprenant un projet de complot conçu par la cour de France ou plutôt par Catherine de Médicis contre la vie des chefs huguenots.

III

PIE V ET LA PRÉMÉDITATION DE LA SAINT-BARTHÉLEMY.

La Saint-Barthélemy fut-elle un coup préparé de longue main et mené à son terme avec une habileté

1. « Homines sceleratissimi justis afficiantur suppliciis. » Lettre du 13 avril 1569, p. 157. « His suppliciis afficiantur quæ legibus statuta sunt. » Lettre au duc d'Anjou, même date, p. 161. « Meritis paenis, his quæ legibus statutæ sunt, afficiantur. » Au même, lettre du 26 avril 1569, p. 198. « Justis paenis, justisque suppliciis quæ legibus statuta sunt, severe animadvertere. » A Charles IX, 13 avril 1569, p. 165. « Catholicæ religionis hostes *aperte* ac libere ad internecionem usque oppugnare. » A Catherine de Médicis, 28 mars 1569, p. 155

diabolique par la cour de France ? Il n'est guère d'historiens qui le soutiennent aujourd'hui. On admet communément[1] (et c'est aussi notre humble avis) que Charles IX fut déterminé soudainement le 23 août par Catherine de Médicis à ordonner le massacre des Huguenots. Nous dirons plus tard en quelles circonstances. Quant à Catherine elle-même, la haine qu'elle portait aux chefs du protestantisme lui avait souvent suggéré l'idée de se débarrasser d'eux par l'assassinat, à défaut de moyens honnêtes et légitimes. Mais si cette pensée, qui la poursuivit de longues années, en quelque sorte par accès, constitue un dessein plus ou moins réfléchi du massacre de Coligny et de quelques-uns de ses compagnons, on ne saurait dire qu'elle forme au même titre une préméditation de la Saint-Barthélemy : comme l'écrivait le nonce Salviati au cardinal de Come, si Coligny eût été tué net le 22 août par l'arquebusade de Maurevel, la tuerie du 24 n'aurait pas eu lieu[2].

Mais en réduisant même la préméditation de Catherine à l'assassinat des chefs huguenots, peut-on admettre qu'elle ait obtenu pour l'exécution de son projet l'approbation du pape Pie V? C'est ce problème d'histoire que nous voudrions maintenant essayer de résoudre à l'aide des documents.

Dès 1563 ou même 1562, si l'on s'en rapporte à

1. Cf. Loiseleur, *Trois énigmes historiques. La préméditation de la Saint-Barthélemy*, Paris, 1883; Hector de la Ferrière, *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, *Introduction*, p. LXXIX et suiv.

2. « Et se moriva subito (l'amiral), non si amazzava altri; et non essendo morto, et dubitando lei (la Reine) di qualche gran male, restringendosi con il Rè, deliberorono di buttare la vergogna da banda, et di farlo amazzare insieme con li altri, et quella notte istessa fu mandato a essecutione. » Lettre de Salviati, 22 septembre 1572, dans Theiner, *Annales ecclesiastici*, t. I, p. 332.

une confidence de Catherine elle-même, l'assassinat de Coligny, d'Andelot et Larochefoucauld avait été proposé par elle. « Ceux qui l'ont empêché alors, disait-elle en 1569, s'en sont repentis depuis[1]. »

Son dessein fut sans doute éventé. En tout cas, quelque temps après le traité d'Amboise, au mois d'août 1563, les principaux chefs des Huguenots reçurent cet avis secret : « Ceux de C... ont tenu conseil pour, après que les reîtres seront partis, donner en un même jour les *Vêpres siciliennes* à ceux de la religion. Advertir M. le Prince, M. l'Admiral et M. d'Andelot qu'ils se tiennent sur leurs gardes; car ils ont délibéré de leur jouer un mauvais tour et les faire mourir tous trois en un seul jour, s'ils peuvent. Que M. le Prince croye cet avertissement pour véritable, parce que le prince de Porcian a de ses amis qui hantent le gouverneur de C..., conducteur de l'affaire[2]. »

L'année suivante, le duc de Ferrare étant venu en France, Catherine à plusieurs reprises s'ouvrit à lui de l'éventualité du meurtre de l'amiral. Aussi à la première nouvelle qu'il eut de la Saint-Barthélemy, se rappelant cette confidence, le duc en fit part à ses deux envoyés, le comte Gaspard Fogliani et Giannelli[3].

Catherine était encouragée dans son projet par la cour d'Espagne. Lors de l'entrevue de Bayonne, en 1565, le duc d'Albe lui insinua, au nom du roi son

1. « Il y a sept ans, on l'avait décidé, » dit-elle expressément. Collection Simancas, K 1514, pièce 80, citée par Hector de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. XXVII.

2. Bibliothèque nationale, fonds français, n° 2468, fol. 53. Cité par H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. XXV.

3. Archives de Modène, Cancellaria ducale. Citation de H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. XXVI.

maître, que le moyen le plus sûr et le plus expéditif de venir à bout des Huguenots était d'abattre les principales têtes du parti. « Pêcher les grenouilles, ajouta-t-il, cela n'en vaut guère la peine; appliquez-vous plutôt à prendre les saumons et les gros poissons[1]. » De tels avis répondaient trop au secret désir de la reine pour qu'elle ne les agréât pas. Le duc d'Albe se félicita plus tard de les avoir donnés. Au lendemain de la Saint-Barthélemy, le 10 septembre 1572, il mandait à don Diego de Çuniga : « Souvent je me suis souvenu de ce que j'avais dit à la reine mère à Bayonne, et de ce qu'elle m'avait promis; je vois qu'elle a bien dégagé sa parole[2]. »

On songea un moment à faire main basse sur l'amiral pendant qu'il séjournait à Moulins, en 1565[3]. Mais le coup parut alors trop hardi ou de trop difficile exécution; il fut ajourné.

Catherine ne l'abandonna sûrement pas, car son intention transpira jusque dans les cours étrangères, les années suivantes. Le 10 mai 1567, don Juan de Çuniga écrivait de Rome où il représentait l'Espagne : « Le pape Pie V m'a dit en très grand secret : « Les « maîtres de la France méditent une chose que je

1. De Thou, *Histor. sui temporis*, Paris, 1606, t. II, lib. XXXVII, p. 249-250. Le duc d'Estrée écrivait alors en ce sens au roi d'Espagne : « Quant aux moyens d'obvier au mal... un second expédient serait, dans le cas où l'on voudrait en finir une bonne fois avec les cinq ou six au plus qui sont à la tête de la faction et qui la dirigent, de se saisir de leurs personnes et de leur couper la tête, ou au moins de les confiner en quelque lieu où ils seraient dans l'impossibilité de renouveler leurs trames criminelles. Tout serait consommé dès le jour même où l'on aurait mis la main à l'œuvre. » *Papiers d'État du cardinal Granvelle*, t. IX, p. 298.

2. Archives nationales, collection Simancas, K 1535. Cité par H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. XXVI.

3. Jules Bonnet, *Mémoires de Soubise* (cités par H. de la Ferrière, *loc. cit.*); de Thou, *loc. cit.*

« ne puis ni conseiller ni approuver et que la con-
« science réprouve; ils veulent faire périr par pra-
« tiques le prince de Condé et l'amiral[1]. »

Comment le pontife fut-il mis au courant de ces velléités, nous l'ignorons. Mais il n'en reçut certainement pas communication officielle de la part de la cour de France. Le machiavélisme de Catherine n'était pas encore assez éhonté pour oser solliciter d'un pape l'approbation d'un assassinat, même politique[2].

Pie V ne pouvait donc empêcher le crime que par voie indirecte. Il offrit au roi de France son concours en argent et en troupes pour abattre les Huguenots. Mais, tout en souhaitant l'extermination des rebelles, il a soin de recommander à Catherine, comme nous l'avons déjà fait observer, l'emploi d'armes loyales, la guerre ouverte et déclarée : *catholicæ religionis hostes aperte ac libere oppugnare*[3].

De ces conseils, la reine ne devait avoir grand'cure. Elle poursuivait sa pointe. A quelque temps de là, durant le séjour qu'elle fit à Metz, l'ambassadeur d'Espagne, don Francis de Alava, lui ayant reproché l'inaction de l'armée royale après la bataille de Jarnac, ce qui avait permis à l'amiral de réorganiser ses forces : « Il n'a plus, répondit-elle, en son pouvoir que la Rochelle, et toute ma crainte c'est qu'il ne

1. Kervyn de Lettenhove, *Conférence de Bayonne* (citée par H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. XXVII).

2. D'après Capilupi, *Le stratagème de Charles IX contre les Huguenots*, dans *Archives curieuses de l'Histoire de France*, 1re série, t. VII, p. 460-461, Paris, 1835, le projet de Catherine aurait été communiqué officiellement à Pie V. Mais les lettres de Catherine auxquelles il renvoie démentent cette allégation. Nous montrerons d'ailleurs plus loin que l'auteur est un exalté, peu digne de créance. Cf. H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. CXIV.

3. Lettre à Catherine de Médicis, du 28 mars 1569.

la livre aux Anglais. La reine de Navarre est entièrement gouvernée par lui, et elle nous ruine. De grâce conseillez-moi, que dois-je faire? — J'ignore, Madame, de quelles ressources l'amiral dispose encore, mais quand la force fait défaut, il faut recourir à d'autres moyens. — Lesquels? — Eh bien, puisque vous l'exigez, vous devriez recourir à la *sonaria*, comme disent les Italiens, et faire tuer l'amiral, Larochefoucault et Grammont. » Elle baissa la voix, car le cardinal de Lorraine était dans la chambre voisine : « Il y a trois jours, dit-elle, j'ai offert cinquante mille écus à celui qui tuerait l'amiral, et vingt ou trente mille à ceux qui tueraient d'Andelot et Larochefoucault[1]. »

Ces scélératesses ne soulevaient point alors l'universelle réprobation qu'elles rencontreraient aujourd'hui. « Comme le dit très bien M. Boutaric[2], il régnait à cette époque dans presque toutes les cours d'Europe une doctrine de l'assassinat, qui fait frémir et qui était, pour ainsi dire, passée dans le droit des gens. Et en effet, pendant le siège de Poitiers en 1569, le Parlement ayant promis une récompense de cinquante mille écus d'or à celui qui appréhenderait au corps Coligny, le roi manda d'ajouter que cette somme serait comptée à celui qui livrerait l'amiral mort ou vif. Maurevel, un misérable, qui, chassé des antichambres du duc de Lorraine, avait pris du ser-

1. Elle ajouta, comme nous l'avons dit plus haut : « Il y a sept ans on l'avait décidé, et ceux qui l'ont empêché alors, s'en sont repentis depuis. » Archives nationales, collection Simancas, K 1511, pièce 80; citée par H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. XXVII.

2. Boutaric a publié dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 5e série, t. III, p. 10 et suiv., un article destiné à faire connaître les pièces relatives à la Saint-Barthélemy, que le P. Theiner a tirées des Archives du Vatican.

vice en Espagne, s'offrit et fut accepté; à la place de l'amiral qu'il ne put joindre, il assassina un de ses plus braves lieutenants[1] : ce fut son titre au mandat homicide qu'on lui confia trois ans plus tard[2]. »

Deux événements politiques importants, qui marquèrent les années 1571 et 1572, à savoir les démarches faites pour attirer Coligny à la cour, et le mariage de Marguerite, sœur du roi, avec le jeune Henri de Navarre, ont été considérés comme des preuves du complot ourdi contre l'amiral et les autres chefs protestants. Il nous reste à examiner dans quelle mesure Pie V put favoriser ces embûches, apparentes ou réelles, ou seulement les connaître.

Charles IX était fier de l'édit de Saint-Germain (août 1570), qu'il appelait son traité, sa paix. Il semble qu'en invitant Coligny à venir près de lui, il ait eu un sincère désir de réconciliation avec le chef reconnu des Huguenots. Par ordonnance royale il l'autorisa à se faire accompagner de cinquante gentilshommes. L'amiral arriva à Blois le 12 septembre 1571. On a souvent commenté en mauvaise part les mots par lesquels le roi l'accueillit : « Nous vous tenons enfin, mon père, vous ne vous échapperez pas quand vous voudrez. » Il est peu croyable que ces expressions aient contenu la sinistre équivoque qu'on a voulu y voir. Coligny et ses compagnons, dont la défiance était éveillée, ne s'y seraient pas mépris.

Cependant le meurtre de l'amiral rentrait si bien dans les vraisemblances aux yeux des politiques,

1. De Mouy. En 1583, Maurevel fut tué par Claude de Mouy, fils de celui qu'il avait assassiné quatorze ans auparavant.

2. Loiseleur, *La préméditation de la Saint-Barthélemy*, p. 7 et 8.

qu'en apprenant sa venue à Blois, Philippe II osa écrire : « Ce ne peut être qu'avec l'intention d'en finir avec cet homme abominable, ce qui serait un acte de grand mérite et honneur [1]. » Pie V pénétra, semble-t-il, mieux que le roi d'Espagne les intentions de Charles IX : « Le pape, écrit un agent de la république florentine, croyait que la paix conclue à Saint-Germain et l'appel de Coligny à la cour marquaient le dessein de tuer l'amiral; mais, vu la façon adroite dont la chose s'est passée, il ne pense plus que le roi ait pris une résolution aussi hardie [2]. »

La préparation active du mariage de Marguerite de Valois avec le jeune Henri de Navarre ne pouvait que confirmer Pie V dans son jugement. Cette union ne devait-elle pas sceller, au dire des intéressés, la réconciliation des catholiques et des Huguenots, et par conséquent pacifier définitivement la France? En sollicitant la dispense requise pour le mariage, Catherine de Médicis ne manque pas de faire valoir ces avantages : « Rien, écrivait-elle au grand-duc de Toscane, ne nous peut faire espérer l'augmentation entière de notre religion et le repos universel de ce royaume que le mariage de ma fille et du prince de Navarre; quand le pape aura tout bien considéré, il trouvera qu'il fera un grand service à Dieu et à toute la chrétienté de nous bailler cette dispense [3]. »

1. Archives nationales, collection Simancas, K 1520, pièce 31; citée par H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. XXVII.

2. « Il Papa credeva che la pace fatta, e l'aver consentito il Rè che l'Ammiraglio venisse in corte fusse con disegno di ammazarlo; ma accortosi come passa il fatto, non ha creduto che nel Rè nostro sia quella brava resoluzione. » Lettre d'un anonyme à François de Médicis, 28 novembre 1571, dans Abel Desjardins, *Négociations diplomatiques de la France avec la Toscane*, t. III (1865), p. 732.

3. Lettre du 8 octobre 1571, dans H. de la Ferrière, *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, p. 76.

Catherine engageait le grand-duc à intervenir auprès de Pie V pour faire lever le double empêchement d'hérésie et de consanguinité qui s'opposait au mariage. Le pape déclara « qu'il n'accorderait jamais la dispense, dût-il perdre par ce refus non seulement l'obédience de la France, mais encore sa propre tête, à moins que le prince de Navarre et l'amiral ne fissent d'abord profession de foi catholique[1]. »

La cour de France feignit d'ignorer cette fin de non-recevoir, qui ne lui parvenait que d'une façon indirecte. On mit l'échec de la requête sur le compte du nonce, ouvertement hostile au projet de mariage[2]. Charles IX, par l'entremise de son ambassadeur, M. de Férals, renouvela la tentative déjà faite par sa mère[3] auprès du pape. « Le mariage de ma sœur, écrit-il, est une résolution que j'ai prise avec autant de bonnes considérations et de respect que non seulement j'en espère le repos particulier de mes sujets et le bien de mon royaume, mais celui de la chrétienté en général, étant ledit prince jeune et si bien né qu'il ne sera malaisé de le ramener au chemin que Sa Sainteté peut désirer, comme

1. « Il papa s'e resoluto non concedere in modo alcuno la dispensa... Non la darebbe mai, se credesse perdere non solo l'obbedienza di Francia, ma la propria testa ancora, se già il principe di Navarra et l'Ammiraglio non confessassino prima la fede catholica. » Lettre de l'ambassadeur Petrucci à François de Médicis, 1er novembre 1571, dans Abel Desjardins, *Négociations diplomatiques de la France en Toscane*, t. III, p. 724.

2. « Le nonce fait tout ce qu'il peut pour entraver le mariage de ma fille, » disait Catherine à Petrucci. *Négociations diplomatiques avec la Toscane*, t. III, p. 715.

3. Lettre de Catherine à Férals, ambassadeur de France auprès du Saint-Siège, octobre 1571, dans *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, p. 75.

nous en avons eu l'exemple en feu son père[1]. »

Pie V répondit au roi que « s'imaginer de ramener le jeune prince à la religion catholique, c'était se flatter d'un vain espoir; il y a bien plus à craindre, ajoutait-il, que la princesse ne soit pervertie par son mari[2] ».

Aussi, effrayé du péril qu'allait courir l'église de France, le pape résolut-il de reprendre à nouveau la négociation du mariage de Marguerite avec don Sébastien de Portugal. Le cardinal Alexandrin reçut mission de mener à bien cette entreprise[3].

Des faits les plus certains et des documents les plus sûrs il résulte donc que les fiançailles du jeune Henri de Navarre et de la sœur de Charles IX offraient officiellement le caractère d'une réconciliation sincère avec les chefs huguenots, pour le plus grand avantage de l'Église et de l'État. Si Pie V en juge autrement, c'est par crainte que les événements ne démentent les prévisions. On a prétendu que le projet de mariage cachait dès l'origine les plus sinistres desseins et préludait à la Saint-Barthélemy. En tout cas il est manifeste que, jusqu'à la fin de janvier 1572, le pape n'a nul soupçon de pareille infamie. L'eût-il pressentie, on ne saurait encore l'accuser de complicité; car il s'obstine à refuser la dispense sans laquelle le mariage ne se peut légitimement accomplir, et c'est ce mariage seul qui, en amenant les Huguenots à Paris, devait rendre possible leur massacre.

1. Lettre de Charles IX à Férals. Bibliothèque nationale, fonds français, n° 3951, fol. 135; citée par H. de la Ferrière, *ouv. cité*, p. XXXVIII.
2. Pie V à Charles IX, lettre du 25 janvier 1572, *ouv. cité.*, p. 441.
3, Sur les négociations du cardinal Alexandrin en Portugal, cf. H. de la Ferrière, *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, p. XXXVIII.

La mission du cardinal Alexandrin allait-elle changer la face des choses? Il arriva à Blois le 7 février et commença par proposer au roi de France d'entrer dans la ligue catholique qui venait de montrer si brillamment sa force par la récente victoire de Lépante. Charles IX avait déjà déclaré à plusieurs reprises qu'il ne ferait jamais partie d'une ligue que les Vénitiens, le pape et Philippe II n'avaient conclue que dans leur intérêt particulier. A la demande du cardinal il se contenta de répondre qu'il manquait d'argent. « Sa Sainteté, dit Alexandrin, est toute disposée à en fournir à Votre Majesté. — Je remercie le Saint-Père, répliqua le roi, mais avant tout je veux pacifier mon royaume. »

Le cardinal aborda alors la question du mariage de Marguerite avec le prince de Navarre. « De l'avis de tout mon conseil, j'y suis décidé, » répliqua Charles IX. Alexandrin insistant pour l'en dissuader, le roi lui prit les mains et baissant la voix : « Je n'ai pas d'autre moyen, dit-il, de me venger de mes ennemis et des ennemis de Dieu. »

Cette conversation est empruntée à un récit que le cardinal est censé avoir fait de son ambassade[1] au futur pape Clément VIII. On la retrouve dans une *Vie* de Pie V, que Girolamo Catena publia en 1587[2]. Est-elle authentique dans tous ses termes? Les meilleurs critiques estiment qu'elle fut arrangée après coup dans un sens conforme aux événements[3]. Et ce

1. Ce récit se trouve aujourd'hui dans les manuscrits du marquis Capponi. Le texte latin a été publié dans un article du *North British Review* d'octobre 1869, nº 101, et reproduit par Alfred Maury, dans le *Journal des savants*, de septembre 1871, note de la page 423.

2. Girolamo Catena, *Vita del gloriosissimo Papa Pio quinto* (Mantoue et Rome), 1587, p. 197.

3. C'est notamment le sentiment de Ranke, dans un article traduit

qui autorise cette conjecture, c'est qu'au lendemain de son entretien avec le roi, dans le compte rendu qu'il en donne, Alexandrin disait simplement : « Je trouve les Français enfoncés dans cette idée du mariage de Mme Marguerite avec le prince de Navarre, comme si de cette union dépendait le salut du royaume. Il n'y a pas moyen de rien faire contre. Je quitte la France sans avoir accompli quoi que ce soit. J'aurais aussi bien fait de ne pas y venir [1]. » Un tel langage marque une déception qui n'est pas compatible avec l'idée que le nonce remportait à Rome le secret de la prochaine destruction des Huguenots.

Il est vrai que, dans une lettre datée du mois de mars suivant, il semble revenir sur son premier dire : « Bien que mes représentations et mes démarches n'aient pas obtenu de Leurs Majestés, ni quant à la ligue ni quant au mariage, une décision conforme aux desseins de Sa Sainteté, je rapporte pourtant quelques particularités que je lui communiquerai oralement, et je puis dire que je n'ai pas été congédié d'une façon tout à fait désobligeante [2]. » De quelles particularités s'agit-il? D'un projet d'extermination des hérétiques? La phrase ne comporte guère une interprétation d'une portée aussi grave [3].

par C. Read, *Bulletin de la Société de littérature du protestantisme français*, 15 août 1889, p. 431. Ainsi pense également Loiseleur, *La préméditation de la Saint-Barthélemy*, p. 23-27; l'auteur montre comment le récit avait à l'origine une forme moins précise et moins compromettante.

1. Cité par Ranke, dans *Bulletin de l'histoire du Protestantisme*, *loc. cit.*

2. « Posso dire di non partirmi affatto male expedito. » Lettre datée de Lyon, 6 mars 1572, dans Soldan, *La France et la Saint-Barthélemy* (trad. de l'allemand, par Ch. Schmidt, Paris, 1855), p. 45 et 128.

3. Voir sur ce point Loiseleur, *La préméditation de la Saint-Barthélemy*, p. 26-27.

Mais à la prendre même dans ce sens péjoratif, elle n'engage aucunement la responsabilité de Pie V dans le drame du 24 août. Alexandrin était encore à Lyon le 6 mars 1572. Lorsqu'il rentra à Rome, le pape était mourant; il s'éteignit le 1er mai, sans avoir accordé la dispense sollicitée par la cour de France. Emporta-t-il dans la tombe le secret des intentions perverses du roi de France ou de Catherine de Médicis, nul ne saurait le dire. En tout cas, l'accuser d'avoir favorisé d'une façon quelconque l'accomplissement de l'horrible attentat que fut la Saint-Barthélemy, serait (les documents le font assez voir) une injustice et une calomnie.

IV

GRÉGOIRE XIII ET LA PRÉMÉDITATION DE LA SAINT-BARTHÉLEMY.

Grégoire XIII, en prenant la succession de Pie V (13 mai 1572), recueillait en même temps l'héritage de sa politique contre les Turcs et contre les protestants.

Mais vainement il s'efforça d'enrôler Charles IX dans la ligue catholique, dont le but principal était d'abattre la puissance ottomane. Même après la Saint-Barthélemy, le roi de France, délivré pour quelque temps des embarras de la guerre civile, repoussa obstinément les propositions d'alliance que lui fit la cour de Rome.

Si Charles IX ménageait les Turcs, en revanche il frappa les Huguenots d'horrible manière. A cet égard,

la politique papale fut singulièrement dépassée.

Il semble que Catherine de Médicis, qui méditait, nous l'avons vu, par intermittences, le massacre de Coligny, recommença à caresser de nouveau ce dessein, lorsqu'elle vit que le mariage de sa fille avec Henri de Navarre amènerait forcément à Paris et placerait de la sorte sous sa main l'amiral et ses amis[1]. Mais Rome ne connut pas ce criminel projet, qui resta d'ailleurs jusqu'au dernier moment à l'état imprécis[2].

Il n'en transpira rien dans les demandes de dispense que Charles IX et Catherine adressèrent coup sur coup, pendant trois mois, à Grégoire XIII. Dès sa première audience après l'élection du nouveau Pape, l'ambassadeur de France avait exposé les considérations d'intérêt public, « l'intérêt du repos de tout un royaume », disait-il, qui rendaient nécessaire le mariage de Marguerite avec le prince Henri. « Tous les décrets de l'Église sont contraires à ce que vous me demandez, » répondit un peu vivement le Pontife. Quelques jours plus tard, Grégoire XIII revint sur sa parole. « La résolution que j'ai à prendre, dit-il à l'ambassadeur, mérite un sérieux examen. Mon intention est d'accorder la dispense, si toutefois mon pouvoir va jusque-là[3]. »

Cependant Charles IX devenait très pressant. « Les difficultés que le Saint-Père me fait pour la dispense du mariage de ma sœur avec mon frère de Na-

1. Cf. H. de la Ferrière, *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, *Introduction*, p. CXLIII, CXLIV, CXLVII.

2. Voir la dépêche de Salviati, en date du 27 août 1572, dans Theiner, *Annales eccles.*, t. I, p. 329-330. Nous la donnerons plus loin.

3. H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. LIV, avec les références aux documents : Bibliothèque nationale, fonds français, n° 16040.

varre me mettent en grande peine, écrivait-il à Férals, car je suis résolu de faire et consommer ledit mariage... pour plusieurs considérations qui importent grandement au repos de mon royaume[1]. » Catherine tenait au pape un langage analogue. « Le Roy mon fis ne désire que achever de acommoder le dedans de son royaume, et que l'on lui en donne le louisir et ne lui empeschet de establir le repos qui est encomensé, lequel yl se promet entier par le mariage du roy de Navarre[2]. »

Dans leur impatience, et sans attendre même la réponse d'un ambassadeur extraordinaire[3] qu'ils avaient envoyé auprès du Souverain Pontife, Charles IX et Catherine firent bénir le mariage, en dépit des empêchements canoniques qui le rendaient nul de plein droit. La cérémonie eut lieu le 18 août[4]. Le lendemain Catherine écrivait de nouveau au Saint-Père pour solliciter la dispense, attestant la droiture de son intention dans « la sollannisation dudict mariage ». « S'il plest ha Votre Sainteté mestre toutes ces causes et considérations ensemble et l'estat de ce royaume, qu'ele juegera cet mariage aystre nécessaire pour le salut et le repos d'icelui[5]. »

A cette date, Grégoire XIII, persuadé « que le roy de Navarre était réduict et prest de satisfaire à toutes les conditions que Sa Sainteté désire », persuadé en outre que « le faict dudit mariage apporterait ung entier et asseuré repos à tout le royaulme », se mon-

1. H. de la Ferrière, *ibid.*, p. LV.
2. Lettre du 3 juillet, *ibid.*, p. 106.
3. Le sieur de Chavigny.
4. Cf. H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. LXXIV.
5. Lettre du 19 août, *ibid.*, p. 118.

trait disposé à accorder la dispense[1]. Mais certains scrupules sans doute lui en firent retarder encore « la concession ».

Tous les documents témoignent, du moins, que sa détermination ne fut aucunement influencée par la perspective du massacre des Huguenots ou seulement des principaux chefs de la Réforme. Ce sont uniquement des intérêts d'ordre moral, la pacification du royaume de France et l'espoir de la conversion du prince Henri, qui l'amenèrent insensiblement à faire droit aux requêtes répétées de Charles IX et de Catherine de Médicis[2].

Le nonce Salviati prévoyait-il dès lors, comme on l'a dit, l'attentat du 24 août? Sa dépêche du 27 août, qu'on allègue en preuve de cette connaissance anticipée, n'a pas le sens qu'on lui prête; il n'y a pas lieu d'en faire état[3]. Une dépêche du 5 août est plus

1. Le 10 août 1572, M. de Férals, ambassadeur, écrivait à Charles IX : « Sire, l'arrivée par deça du sieur de Chauvigny a bien esclarcy Sa Sainteté du doubte en laquelle elle se trouvait à la concession de la dispense du mariage de Madame par la bonne espérance que Votre Majesté luy donne de veoir bientôt le roy de Navarre réduict et prest de satisfaire à toutes les conditions que Sa Sainteté désire... Ladicte Sainteté se veoyant ainsi persuadée et pressée de vostre part s'est tellement esbranlée à se condescendre et satisfaire en cest endroit à Votre Majesté que l'entière résolution et concession n'en peult plus guères demourer à vous faire sçavoir. » *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, p. 111, note.

2. Et encore la dispense ne fut accordée que plus tard.

3. En voici le passage le plus important : « Qual regina in progresso di tempo intende poi non solo di rivocare tal editto, ma per mezzo della giustizia di restituir la fede cattolica nell' antica osservanza, parendogli che *nessuno ne debba dubitare adesso, che hanno fatto morire l'almiraglio con tanti altri huomini di valore, conforme ai raggionamenti altre volte havuti con esso meco essendo a Bles*, et trattando del Parentato di Navarra et dell' altre cose che correvano in quei tempi, il che essendo vero, ne posso rendere testimonianza e a Nostro Signore et a tutto il mondo. » Dépêche du 27 août 1572, dans Theiner, *Annales ecclesiastici*, t. I, p. 329-330. On a traduit les textes en italique de la manière suivante : « Personne n'en doit douter maintenant qu'on a fait mourir l'amiral avec tant

significative. Il est visible que le fin diplomate suit de très près la lutte engagée entre la Reine mère et Coligny et qu'il en soupçonne plus ou moins vaguement l'issue. « La Reine, écrit-il au cardinal de Come, a toujours les yeux sur les mains de l'amiral qui,

d'autres hommes de valeur, conformément aux entretiens qu'elle (Catherine) a eus autrefois avec moi pendant que nous étions à Blois », etc. Mais les meilleurs critiques interprètent à bon droit autrement ce passage : « La Reine a l'intention non seulement de révoquer, avec le progrès du temps, l'édit (de 1570), mais encore de rétablir, par le moyen de la justice, la foi catholique dans l'antique observance. Il semble que personne n'en doit douter maintenant que l'on a fait mourir l'amiral et tant d'autres personnages de valeur; cela (le projet de retablissement de l'antique observance) est (d'ailleurs) conforme aux entretiens que j'ai eus avec elle pendant que nous étions à Blois et que nous traitions de la parenté (du prince) de Navarre et d'autres affaires qui avaient cours en ce temps-là. » *In quei tempi* indique une époque bien antérieure au mois d'août. Or la nonciature de Salviati ne commence que vers la fin de juin 1572 (Cf. Philippson, *Die Römische curie und die Bartholomäusnacht*, p. 121-122). Son prédécesseur, Fabio Mirto, évêque de Gaiazzo, ne quitta la cour de France que le 25 juillet, après trois années de séjour. Les entretiens de Salviati avec Catherine à Blois se rapportent évidemment à une mission extraordinaire dont le nonce avait été chargé en décembre 1571. Cette mission nous est signalée par M. l'abbé Richard, chapelain de Saint-Louis des Français. Les Archives vaticanes contiennent les instructions qui furent données à Salviati le 18 décembre ; un supplément d'instructions se trouve mentionné, à la date du 6 février 1572, dans *Varia politicorum*, t. XXXIII. Catherine avait-elle eu, dès cette époque, des velléités de vengeance dont elle aurait fait confidence à Salviati son parent ? Cela n'est pas impossible. Michieli, l'ambassadeur extraordinaire de Venise, écrivait dans sa *Relation*, à propos du 24 août : « Il y a longtemps que la Reine avait eu cette pensée, puisqu'elle demanda elle-même dernièrement à Mgr Salviati, son parent, qui est nonce en France, de se souvenir et de témoigner de ce qu'elle l'avoit secrètement chargé de dire au pape défunt (Pie V), à savoir qu'il verrait bientôt la vengeance qu'elle et le roi tireraient de ceux de la religion ». *La Saint-Barthélemy devant le sénat de Venise;* Relations des ambassadeurs Giovanni Michieli et Sigismondo Cavalli, traduites et annotées par William Martin, Paris, 1872, p. 34. Si Catherine fut obligée de rappeler au nonce cet entretien, c'est qu'il n'avait pas eu un sens bien précis. Il est probable qu'elle ne parla alors de l'extermination des chefs huguenots que comme d'un projet éventuel et en termes vagues dont l'élasticité se prêtait aisément à diverses interprétations. Cf. Loiseleur, *La préméditation de la Saint-Barthélemy*, p. 77-80. Quoi qu'il en soit, la cour de Rome ne fut pas mise au courant de ce vague projet. Grégoire XIII, notamment, n'en sut rien.

confiant dans la réputation qu'il s'est acquise par ses succès, en veut trop, et elle lui donnera sur les ongles, s'il va trop loin. Il est étonnant de voir que ces gens-là n'ont d'autre souci que leur intérêt propre[1]. »

Salviati n'indique pas de quelle façon Catherine de Médicis entendait « donner sur les doigts » à l'amiral. Sans doute il l'ignorait lui-même, et peut-être la Reine ne le savait pas davantage à cette date. La preuve qu'elle n'était pas encore bien résolue à faire assassiner Coligny, c'est que, comme nous le verrons, elle quitta de nouveau la cour pour quelque temps, laissant ainsi le champ libre à son ennemi.

Le 12 août, lors de son retour, ses desseins semblent s'être précisés davantage. On a même pensé qu'elle avait initié Salviati à son machiavélique projet d'assassinat. Salviati écrit en effet le 11 au cardinal de Come : « J'espère enfin que Dieu m'accordera la grâce de vous annoncer bientôt quelque chose qui remplira Sa Sainteté d'allégresse et de contentement[2]. » Mais il ne s'agit certainement pas ici d'un plan de massacre général des Huguenots. Les dépêches postérieures de Salviati le font voir à l'évidence[3].

1. « Di qui avverrà, che lascerà andare de Francesi in Fiandra sotto nome di Ugonotti et darà gelosia d'armate et d'altre cose simili; nel medesimo tempo havendo gli occhi à le mani del' Amiraglio, che fondatosi ne la reputatione acquisitatosi per rispetto del seguito ne vuol troppo et lei gli darà (quando altro avvenga) su le unghie, intendendosi questi intrighi si eccellamente, tanto promettendosi del suo ingegno et forze del Regno, et per tanti versi incaminando le cose a li fini propostosi, che è cosa da stupire tanto poco capitale fanno d'altro che de le cose proprie dove si tratta del suo interesse. » Dépêche chiffrée de Salviati, 5 août, Vaticano, Nunz. Francia, 5.

2. Vaticano, Nunziat. Francia, 5 : « Sperando alla fine che il N^ro S^re Iddio mi debba conceder gratia di potergli scriver un giorno qualche cosa da reccare à S. B^ne allegressa e contento. »

3. Dans sa dépêche du 24 août, il dit : « Je ne puis croire que, si l'amiral était mort du coup d'arquebuse qu'on lui tira, tant de personnes eussent péri. » Theiner, *Annales ecclesiast.*, t. I, p. 329. La

Vraisemblablement le nonce fait une vague allusion au meurtre prévu de Coligny.

En tout cas, la cour de Rome ne prit pas ses dépêches au tragique. Le cardinal de Come estime qu'elles ne sont pas assez claires et assez explicites[1]. Dans la première (5 août), Salviati avait assuré le Souverain Pontife que Catherine de Médicis était venue à bout d'empêcher la guerre avec l'Espagne. Et Grégoire XIII ne porte son attention que sur ce point, qu'il avait particulièrement à cœur. Dans sa réponse, en date du 25 août, il recommande au nonce de remercier vivement la Reine mère et de l'engager à continuer de veiller sur Charles IX, qui, « à cause de sa jeunesse et de son inexpérience des choses de ce monde, pouvait se laisser séduire et entraîner à sa perte par la malice des méchants ». De la sorte Catherine maintiendrait la paix entre les puissances catholiques, « à l'éternel honneur et au grand avantage de son fils[2] ».

Ainsi, le 25 août, le lendemain de la Saint-Bar-

dépêche du 22 septembre est encore plus précise : « Si Coligny avait été tué du coup, on n'en tuait pas d'autres. » *Et se moriva subito, non si amazzava altri.* Theiner, *ibid.*, p. 332.

1. Le 8 septembre le cardinal écrit à Salviati : « Vos lettres montrent que vous connaissiez les préparatifs, *il maneggio*, du coup monté contre les Huguenots, bien avant l'événement. Il eût été bon que vous en eussiez instruit en temps Sa Sainteté. » Vaticano, Francia, N° 283. Le 24 août, Salviati écrivait, dans sa dépêche au cardinal de Come : « Che molti siano consapevoli del fatto, è necessario, potendogli dire que à 21 la mattina, essendo col Cardinal di Bourbon et Mon[or] di Monpensieri, videi che ragionevano si domesticamente di quello che doveva seguire, che in me medesimo restando confuso, conobi che la pratica andava gagliarda, et più tosto disperai di buon fine che altramenti. » Qu'est-ce que Salviati entendait par ces mots : *quello che doveva seguire?* Non le massacre général des Huguenots, assurément; mais l'assassinat de Coligny et peut-être le meurtre de quelques autres chefs du parti. Pour être comprise, cette dépêche doit être comparée avec celles qui suivirent.

2. Cardinal de Come à Salviati, 25 août, Vaticano, Francia, n° 283.

thélemy, Grégoire XIII n'a encore aucun soupçon d'un plan de Catherine de Médicis contre les Huguenots. Il est tout à la joie de ce que la paix ne soit pas troublée entre la France et l'Espagne. Déjà il avait assuré la cour de France que, de son côté, Philippe II ne songeait aucunement à la guerre[1].

« Les documents, dit un historien protestant de la Saint-Barthélemy, prouvent donc que les événements du 24 août se sont accomplis en dehors de l'influence romaine; les relations de Salviati surtout s'accordent d'une manière remarquable avec les aveux du duc d'Anjou; elles excluent par conséquent l'hypothèse de la préméditation, ainsi que celle d'une entente préalable avec Rome[2]. »

V

LES AUTEURS RESPONSABLES DE L'ATTENTAT DU 24 AOÛT.

Catherine ayant dû quitter la cour (fin juillet) afin de visiter sa fille malade, la duchesse de Lorraine, Coligny mit à profit cette absence pour déterminer Charles IX à entreprendre une guerre contre l'Espagne dans les Pays-Bas[3]. Une telle entreprise, qui allait placer l'amiral à la tête d'une armée française, risquait de ruiner le crédit du duc d'Anjou, que la reine affectionnait particulièrement, et par suite celui

1. Le même au même, 11 août, *ibid.*

2. Soldan, *La France et la Saint-Barthélemy*, trad. de l'allemand par Ch. Schmidt, Paris, 1855, p. 34-35. Cf. Loiseleur, *La préméditation de la Saint-Barthélemy*, p. 77.

3. Cf. sur ce point H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. XLVIII-LI, LIX-LXVII.

de Catherine elle-même. Vainqueur, Coligny dominerait désormais Charles IX et ferait à la cour figure de maître. Catherine ne put envisager cette perspective sans une révolte de toute sa nature impérieuse. Elle accourut précipitamment à Paris, le 4 août, et aborda le roi avec des paroles indignées : « Je n'eusse pensé, dit-elle, que pour avoir pris tant de peine à vous élever, vous avoir conservé la couronne que les huguenots et les catholiques vous voulaient ôter, après m'être sacrifiée pour vous et encouru tant de hasards, que vous m'eussiez voulu donner récompense si misérable. Vous vous cachez de moi, qui suis votre mère, pour prendre conseil de vos ennemis; vous vous ôtez de mes bras qui vous ont conservé, pour vous appuyer des leurs qui vous ont voulu assassiner. Je sais que vous tenez des conseils secrets avec l'amiral; vous désirez vous jeter inconsidérément dans la guerre avec l'Espagne, pour faire votre royaume et nous en proie de ceux de la religion. Avant de voir cela, donnez-moi congé de me retirer au lieu de ma naissance. Ils ne veulent pas la guerre d'Espagne, mais celle de la France et la subversion de tous estats pour s'établir[1]. »

Une telle explosion refroidit soudain Charles IX. Lorsque l'amiral le revit pour le presser d'autoriser l'armement des troupes destinées à marcher vers les Pays-Bas, il le trouva singulièrement irrésolu. Le roi prétendit qu'il ne pouvait assumer à lui seul la responsabilité de la guerre et déclara qu'il s'en rapporterait à la décision du conseil. Coligny comprit que c'en était fait du projet qu'il avait longtemps caressé.

1. *Mémoires de Tavannes*, éd. *Panthéon littéraire*, p. 433.

Il soutint néanmoins sa cause devant le conseil avec autant d'habileté que d'ardeur[1]. Mais le parti de la paix l'emporta. Comme on l'a remarqué, « certains chefs catholiques s'effrayaient de voir la guerre conduite par l'amiral, qui y poussait surtout avec la pensée de soutenir ses coreligionnaires des Flandres; et ils en redoutaient presque le succès; car étant dû en grande partie au contingent si aguerri des troupes protestantes, leur parti prendrait en France trop d'autorité, trop de prépondérance. L'intérêt patriotique, c'est la faute du temps, était ainsi primé par l'intérêt religieux[2] ».

Coligny contint mal l'indignation que lui causait son échec. Apostrophant le roi : « Puisque l'avis contraire au mien l'a emporté, je n'ai plus rien à dire; mais par avance je suis certain que vous vous en repentirez »; et s'adressant à la reine : « Le roi se refuse à entreprendre la guerre; Dieu veuille qu'il ne lui en survienne pas une autre dont il ne sera pas en son pouvoir de se retirer[3]! »

Ces paroles renfermaient-elles une menace? L'ambassadeur vénitien, Michieli, qui nous les rapporte, ne le pense pas. Mais il est fort vraisemblable que Catherine de Médicis les prit pour telles; et elle s'en souviendra[4]. Cependant, tranquillisée, elle rejoi-

1. Bibliothèque nationale, fonds français, n° 3950; cf. H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. LXIV-LXVI.

2. H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. LXVII,

3. *La Saint-Barthélemy devant le sénat de Venise : Relations des ambassadeurs Giovanni Michieli et Sigismondo Cavalli*, traduites et annotées par William Martin, Paris, 1872, p. 13-14. Le texte original se trouve dans le recueil d'Eugenio Alberi : *Le Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato durante il secolo decimosesto*, Firenze, 1833-1863, 15 vol. in-8, série I, t. IV, p. 285.

4. C'est le 5 août que Salviati note qu'elle se propose de « donner sur les ongles » à l'amiral, « s'il va trop loin ». Vaticano, Nunziat. Francia, 5. Dépêche chiffrée.

gnit sa fille, la duchesse de Lorraine, à Monceaux.

Cette nouvelle absence servit à souhait l'amiral, qui recommença d'intriguer pour amener Charles IX à la guerre. Les Espagnols soupçonnaient le danger. Le cardinal de Granvelle en était averti. « Le roi de France, lui écrivait-on le 11 août, assure toujours qu'il ne se mêlera pas du jeu; mais l'amiral est journellement avec lui, il n'y a qu'un logis entre celui dudit amiral et la cour. Je crains bien que les Français ne nous trompent[1]. » Et à la même date le prince d'Orange écrivait à son frère Jean de Nassau : « L'amiral m'avertit qu'il prépare environ douze mille harquebusiers et deux mille chevaux, faisant estat de venir en leur compagnie[2]. »

Catherine, à son retour de Monceaux, se retrouve donc en présence d'un projet de guerre qu'elle croyait avoir définitivement écarté. Coligny la supplante de nouveau dans la confiance de Charles IX. Que devient alors sa propre autorité? Que deviendrait-elle surtout, si la politique de l'amiral venait à triompher tout ensemble dans les conseils du roi et sur les champs de bataille? Quel ne serait pas le crédit du triomphateur? Blessée au plus vif de son âme, dans son amour de dominer, l'*affetto di signoreggiare*, comme parle Cavalli, l'ambassadeur de Venise[3], elle revient à l'idée, qu'elle avait maintes fois ruminée, d'en finir avec l'amiral[4].

1. Piou, *Correspondance du cardinal de Granvelle*, t. IV, p. 360; coll. Simancas, K 1530.

2. Gachard, *Correspondance de Guillaume d'Orange*, t. III, p. 521, lettre du 11 août.

3. *La Saint-Barthélemy devant le sénat de Venise*, loc. cit., p. 70.

4. Le 11 août, Salviati écrit au cardinal de Come qu'il « espère pouvoir lui donner bientôt une nouvelle qui remplira Sa Sainteté d'allégresse et de contentement ». Vaticano, Nunziat. Francia, 5.

Coligny ne vivait déjà plus dans une entière sécurité. De toutes parts il lui venait des avis sinistres. « Souvenez-vous, lui écrivait un ami inconnu, de cette maxime pratiquée par tous les papistes, que l'on ne doit pas garder la foi aux hérétiques. On n'a cessé de répéter au roi que les protestants ont résolu de lui ôter la couronne et la vie : il ne supportera jamais que ceux qui ont pris les armes contre lui jouissent du bienfait de l'édit qu'il leur a accordé, et, les armes à la main, il se fera justice du tort que les guerres lui ont fait. Si vous êtes sage, il vous faut sortir au plus vite de cette cour, cloaque infect. » La réponse de l'amiral est d'une grande noblesse : « Il vaut mieux mourir cent fois que de vivre en de perpétuels soupçons ; je suis lassé de telles alarmes ; à tout événement ! j'ai assez vécu. J'aime mieux que mon corps soit traîné dans les rues de Paris, que de me rengager dans une nouvelle guerre civile [1]. »

Cependant Catherine dissimula quelques jours sa colère et son dessein. Il fallait que les noces de sa fille Marguerite s'accomplissent sans trouble. La cérémonie achevée, elle s'aboucha avec la duchesse de Nemours, de la maison de Guise. Le plan du crime fut vite arrêté. L'assassin s'offrait en quelque sorte de lui-même ; on soudoya Maurevel, qui n'en était pas à son coup d'essai. Il s'installa furtivement dans la maison du chanoine Villemur, l'ancien précepteur du duc de Guise, et y passa la nuit du 21 août, l'œil aux aguets, l'arquebuse à portée de la main. Le 22, Coligny, au sortir du conseil qui se tint au Louvre, passa sous la fenêtre meurtrière, lisant un placet

1. De Thou, *Histoire universelle*, éd. de 1734, t. VI, p. 353.

qu'on venait de lui remettre. Comme il se penchait pour rajuster sa mule, mal attachée au pied, Maurevel lui envoya deux balles et prit la fuite. Les coups portèrent mal. Coligny ne fut que blessé; s'il ne s'était pas baissé, il eût été frappé en plein corps[1].

A la nouvelle de l'attentat, Charles IX, qui jouait à la paume, jeta sa raquette en maugréant : « Je n'aurai donc jamais un moment de repos! » s'écria-t-il. Catherine, au contraire, écouta, le visage impassible, le récit du crime. « J'en conjecture qu'elle s'y attendait, » écrit Çuniga à Philippe II.

Coligny, sur son lit de douleur où Ambroise Paré faisait l'extraction de l'une des balles, exprima le désir de s'entretenir avec le roi. Charles s'empressa de lui rendre visite, et d'un ton de vraie affection : « Le mal est pour vous; la douleur pour moi, » lui dit-il. Il lui promit de châtier d'une manière exemplaire le meurtrier, aussitôt qu'il serait découvert[2].

Ses soupçons se portèrent naturellement sur les gens des Guise. Il était loin de penser que la grande coupable était sa mère. Mais la vérité pouvait éclater à ses yeux un jour ou l'autre, et c'est cette révélation que Catherine de Médicis voulait empêcher à tout prix.

L'indignation des Huguenots, que soulevait à bon droit l'attentat, servit justement ses desseins. Les amis de l'amiral menaçaient de se faire justice eux-mêmes. Les plus violents parlaient d'aller au Louvre et d'y tuer Guise sous les yeux du roi. « Ils usèrent,

1. Relation de Michieli, dans *La Saint-Barthélemy devant le sénat de Venise*, p. 20-51. Cf. Cavriana, dans Desjardins, *Négociations diplomatiques de la France avec la Toscane*, t. III, p. 812.

2. De Thou, *Histoire universelle*, t. VI, p. 388; cf. Cavriana, *ouv. cit.*, p. 812 et suiv.

dit Brantôme, de paroles par trop insolentes, disant qu'ils frapperaient, qu'ils tueraient[1]. » « Menaces insolentes, dit à son tour Cavalli, l'ambassadeur de Venise, car les menaces servent d'armes à ceux qui sont menacés[2]. » Et Catherine n'était pas femme à laisser tomber celles qu'on lui mettait en main si inconsidérément. Elle réunit ses partisans, Nevers, Retz, Birague, Tavannes, tous hommes dont elle était sûre, et, pendant qu'ils délibéraient, elle introduisit au milieu d'eux un espion à ses gages, Bouchavannes, qui raconta que, dans l'entourage de l'amiral, on conspirait contre la vie non seulement des Guise, mais encore du duc d'Anjou, de la reine mère et du roi[3]. Cette conspiration se réduisait vraisemblablement aux vagues menaces que nous avons rapportées. Mais Catherine ne demandait qu'à en exagérer l'horreur pour effrayer les siens.

Elle souhaitait surtout que son fils Charles y ajoutât foi. Elle entreprit donc de l'en persuader. Durant

1. Brantôme, éd. Lalanne, t. IV, p. 30. Michielli (*ouv. cit.*, p. 21-22) dit pareillement : « Les Huguenots ne cessaient de menacer et de crier que ce bras de l'amiral coûterait plus de quarante mille autres bras. » On menaçait de frapper les Guise dans le palais : « Si on était venu là, il y avait fort à craindre qu'il s'en fût suivi un combat sérieux... et qu'au milieu de cette fureur on n'ait pas épargné les propres frères du roi ni le roi lui-même. »

2. Desjardins, *Documents diplomatiques de la France avec la Toscane*, t. III, p. 813.

3. « Le même jour un des chefs des Huguenots, Bouchavannes (qui depuis est rentré en grâce), était venu très secrètement leur dénoncer l'ordre donné aux Huguenots d'avoir à rassembler à Meaux, pour le 5 septembre, toutes leurs forces tant d'infanterie que de cavalerie, pour se faire rendre raison par les armes, pendant que le roi se trouvait désarmé, de l'outrage fait à l'amiral ; il fallait donc se préoccuper sérieusement de la situation. Ceci est la conspiration dont le roi a ensuite, en Parlement, affirmé la découverte, conspiration ourdie contre lui, sa mère et ses frères, et pour rendre la chose la plus odieuse, il y a ajouté son beau-frère, le roi de Navarre. » Michieli, *Relation* citée, p. 40.

plusieurs heures, dans l'après-midi du 23 août, elle s'acharna à dénaturer les actes et les sentiments de l'amiral et des Huguenots. Le roi, qui leur accorde sa confiance, ne voit-il donc pas qu'il est prisonnier de leur politique? Il croit avoir en eux des sujets fidèles et dévoués; ce sont des traîtres; ils conspirent, ils en veulent à sa vie et à celle de ses frères; on en a la preuve: Retz, Nevers et tant d'autres peuvent l'attester [1].

Charles IX, étourdi par cette révélation, perd le sens de la réalité. Toute son affection pour Coligny tombe en un instant. La cruauté de sa nature se réveille [2]. En 1565, lorsqu'il faillit être surpris par les chefs protestants à Rosay, il avait été vivement courroucé, et, « avec plus de jurements qu'il n'en faudrait », nous dit un contemporain, il s'était écrié : « L'on ne me donnera plus de pareilles alarmes; j'irai jusques dans leurs maisons et dedans le lit chercher ceux qui me les baillent [3]. » Le même sursaut de colère le saisit au moment où sa mère agita devant lui le spectre d'une conspiration contre sa famille et contre sa personne. « Vous le voulez, lui dit-il, eh bien! qu'on les tue tous, qu'on les tue tous! » Et il se retira, l'écume aux lèvres et le blasphème à la bouche [4].

1. Michieli, *ibid.*, p. 38-39. « Le roi harcelé par sa mère et par son frère, finit par consentir (après une heure et demie de résistance), et c'est ainsi que fut donné l'ordre de l'exécution. » Cavalli, *Relation* citée, p. 85. Marguerite de Valois parle de même : « Et à ce que je luy ai depuis ouy dire à lui-même (Charles IX), il y eust beaucoup de peine à l'y faire consentir; et sans qu'on luy fit entendre qu'il y allait de sa vie et de son Estat, il ne l'eust jamais fait. » *Mémoires de Marguerite de Valois*, coll. Petitot, t. XXXVII, Paris, 1823, p. 49. Cf. *Mémoires de Tavannes*, p. 433.

2. « Vice particulier par Sa Majesté d'humeur colérique. » *Mémoires de Tavannes*, p. 433.

3. Bibliothèque nationale, fonds français, n° 3347. Cité par H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. LXXXII.

4. *Discours du roi Henri III* (duc d'Anjou), p. 507.

Catherine n'était encore qu'à demi rassurée. La colère du roi pouvait tomber avant que ne fût exécuté l'ordre exprès du massacre. Même les dernières instructions données, elle surveille et entretient l'irritation du monarque. Elle va chez lui au milieu de la nuit. Craignait-elle qu'il ne revînt sur sa détermination? En tout cas, de sa propre autorité, elle précipite le signal de la tuerie, qui avait d'abord été fixé à une heure avant le jour, et, au lieu de la cloche du palais de justice, elle fait sonner le tocsin à Saint-Germain l'Auxerrois, l'église la plus proche du Louvre [1].

« Ainsi, dit un historien moderne [2], jusqu'à la dernière minute c'est elle qui a tout fait, tout ordonné. Le nonce Salviati l'affirme dans ses dépêches [3]. La Saint-Barthélemy est bien sa propre vengeance [4]; c'est bien un crime politique, le crime de la peur. La religion n'y fut pour rien. Un éminent ministre protestant en attribue, ainsi que nous, la cause décisive à la jalousie inquiète que Catherine et le duc d'Anjou avaient conçue de l'amiral; il rappelle que Henri IV en donna cette explication à son historiographe Mathieu, disant la tenir de Villeroy; et avec une louable impartialité il ajoute : « C'est à tort que les historiens protestants ont écarté de leurs récits tout cet ordre de faits, ne voulant voir qu'une question religieuse où la politique eut tant de part [5]. »

1. Cf. H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. LXXXIII et suiv.

2. H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. LXXXIV.

3. « Et vedendo (la Regina) a quanto pericolo si era esposta et da la propria consciencia insospettita et da le insolenti parole, che uscivano da tutta la Ugonotteria... si volse al Rè esortandolo a la uccisione seguita di tutti. » Dépêche du 2 sept. 1572, dans Theiner, *Annales ecclesiastici,* t. I, p. 331. Cf. la dépêche du 22 sept., *ibid.*, p. 332.

4. « La sua vendetta », dit expressément le vénitien Michieli, *loc. cit.*

5. Coquerel, *Précis de l'histoire de l'Église réformée de Paris*, p. 84; Mathieu, *Histoire de Henri IV*, t. I, p. 335.

VI

SENTIMENTS DE GRÉGOIRE XIII A LA NOUVELLE DE LA SAINT-BARTHÉLEMY.

Quelques jours avant l'arquebusade de Maurevel, le nonce Salviati avait remarqué que la situation de Coligny à la cour était compromise. Il écrivit même à Rome, « par lettre chiffrée, que l'amiral s'avançait trop et qu'on lui donnerait sur les ongles[1] ». Son pressentiment s'accrut d'heure en heure, à mesure qu'il vit la colère et la jalousie de Catherine, sa parente, s'exaspérer. Dans sa dépêche ordinaire, il n'hésita pas à déclarer qu'il « espérait donner bientôt à Sa Sainteté quelque bonne nouvelle[2] ».

Quand ces avis parvinrent à Rome, la vengeance dont il avait prévu l'explosion avait éclaté, d'une manière beaucoup plus horrible qu'il ne le soupçonnait. Nous n'avons pas à raconter ici le drame de la Saint-Barthélemy[3]. On sait comment les Guise assouvi-

1. Dépêche du 24 août, dans Theiner, *Annales ecclesiatici*, t. I, p. 229.
2. *Ibid.*
3. On en trouvera un récit excellent dans Bossuet, *Histoire de France*, liv. XVII ; dans H. White, *The massacre of Saint-Barthelemy, preceded by a history of the religious wars in the reign of Charles IX*, London, 1868 ; dans H. de la Ferrière, *La Saint-Barthélemy, La veille — Le jour — Le lendemain*, Paris, 1892 (cet ouvrage est la reproduction de l'Introduction au tome IV des *Lettres de Catherine de Médicis*, Paris, 1891). Quant aux sources originales, il faudrait consulter *Mémoires de Marguerite de Valois*, coll. Petitot, t. XXXVII, Paris, 1823 ; *Discours du roi Henri III*, *ibid.*, t. XLIV ; *Mémoires de Tavannes*, éd. *Panthéon littéraire*, Paris, 1846 ; *Correspondance diplomatique de la Mothe-Fénelon* (ambassadeur en Angleterre), t. VII, Paris, 1840 ; *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, 1891 ; *Négociations diplomatiques de la France avec la Toscane*, t. III ; les dépêches du nonce Salviati dans Theiner, *Annales ecclesiastici*, t. I, Rome,

rent leur haine personnelle en faisant massacrer l'amiral. Paris détestait les Huguenots; le peuple accomplit avec joie l'œuvre d'extermination à laquelle on le conviait. Certains catholiques furent enveloppés dans le massacre. On évalue à environ 2.000 le nombre des victimes. De Paris, le carnage s'étendit à toute la France. Près de 20.000 protestants, dit-on, périrent ainsi sous le coup des égorgeurs[1].

Quelques détails de l'événement furent connus à Rome dès le 2 septembre. Mais la première nouvelle n'avait aucun caractère officiel; celui qui l'apportait

1856; *Relations des ambassadeurs vénitiens Giovanni Michieli, et Sigismond Cavalli*, traduites et annotées par William Martin, Paris, 1872; *Correspondance de Charles IX* avec Mandelot et avec Férals, etc. Nous ne citons que pour mémoire les ouvrages insérés dans *Archives curieuses de l'Histoire de France*, 1re série, t. VII, Paris, 1835, tels que *Mémoires de l'État de France sous Charles IX; Le Stratagème de Charles IX contre les Huguenots; Le Réveille-matin des Français et de leurs voisins*, etc., qui sont des œuvres de parti pris.

1. « Le nombre des victimes immolées dans la capitale est inconnu. La seule pièce sur laquelle on peut appuyer un calcul approximatif est un extrait d'un livre de comptes de l'Hôtel de Ville, cité par l'abbé de Caveirac (*Apologie de Louis XIV*, 1758), extrait d'après lequel trente-cinq livres furent payées aux fossoyeurs du cimetière des Innocents pour avoir inhumé *onze cents* cadavres aux environs de Saint-Cloud, d'Auteuil et de Chaillot. Presque tous les cadavres ont été jetés à la Seine; mais il se peut que plusieurs aient été repêchés en des lieux plus éloignés, ou enterrés en d'autres endroits. L'évaluation de Ranke et de Henri Martin, qui d'après Michieli, l'ambassadeur extraordinaire de Venise, portent le nombre des morts à deux mille environ, semble assez rapprochée de la vérité. — Voilà pour ce qui concerne Paris. Quant au nombre total des victimes en France, l'obscurité est plus profonde encore. L'écart est énorme entre les divers calculs : c'est entre 2.000 et 100.000 que le chiffre oscille. Le *Martyrologe des Huguenots*, publié en 1581, le porte à 15,138; mais il ne désigne par leurs noms que 786 morts. L'un des derniers historiens des guerres religieuses de la France, M. Henri White, s'arrête au chiffre de 20.000, admis par de Thou, La Popelinière et Montfaucon. Ce n'est là, bien entendu, qu'un calcul approximatif, et M. Alfred Maury remarque avec raison que, dans des évaluations de ce genre, on est toujours porté à l'exagération. » J. Loiseleur, *La préméditation de la Saint-Barthélemy*, p. 71-72.

était parti précipitamment de Lyon, chargé d'une lettre de Danes, le secrétaire de Mandelot, gouverneur de la ville, à M. de Jou, commandeur de Saint-Antoine. Il avait pour mission d'avertir au plus tôt le Saint-Père que les principaux chefs protestants avaient été tués à Paris et que le roi avait donné aux gouverneurs des provinces l'ordre de saisir tous les Huguenots.

« Averti le premier, le cardinal de Lorraine fit remettre deux cents écus au courrier, et, prenant avec lui l'ambassadeur Férals, il alla annoncer cette grande nouvelle au Saint-Père. Grégoire XIII ne put maîtriser un premier mouvement de joie ; il fit remettre cent écus au porteur de la lettre et voulait même qu'on allumât des feux de joie dans Rome. Férals lui objecta qu'avant tout il fallait attendre une lettre officielle du roi et celle de Salviati, son propre légat[1]. »

Le courrier royal arriva le 5 septembre. La lettre de Charles IX ne contenait aucune allusion à la Saint-Barthélemy. « Très Saint-Père, disait-il, nous envoyons présentement devers Votre Sainteté le sieur de Beauville pour dire et faire cognoître à Vostre Sainteté aucunes choses de nostre part sur lesquelles nous prions et requérons Vostre Sainteté tant et si affectueusement que faire pouvons lui accorder bénigne et favorable audience et ajouter la même foy à ce qu'il vous dira comme vous vouldriez faire à notre propre personne[2]. »

Beauvillier fut accompagné chez le pape par le

1. H. de la Ferrière, *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, p. CXI ; cf. Bibliothèque nationale, fonds français, n° 16040, fol. 191 v°.

2. Cité par H. de la Ferrière, *loc. cit.*, p. CXII, d'après les Archives du Vatican.

cardinal de Lorraine et Férals. Il fit un récit de la Saint-Barthélemy et, en récompense du dévouement de Charles IX à la cause catholique, il supplia Grégoire XIII d'accorder la dispense jusqu'alors refusée, et de bien vouloir l'antidater de quelques jours, afin que l'union de Marguerite et de Henri de Navarre fût correcte et légitime aux yeux de l'Église. Grégoire répondit simplement qu'il ne pouvait octroyer une telle faveur sans y avoir mûrement réfléchi[1].

En quels termes Beauvillier avait-il exposé les causes de la Saint-Barthélemy? C'est ce que n'indique pas la dépêche de Férals. Mais une lettre de celui-ci, en date du 22 septembre, le laisse assez deviner. « Sire, écrivait-il à Charles IX, je rends grâce à Dieu de ce qu'il lui a plu conserver et préserver Votre Majesté, celle de la Reine sa mère et de Messieurs ses frères, de l'abominable conspiration qu'ils avaient pourpensée. Je ne crois pas qu'il y ait histoire qui fasse mention d'une si cruelle et si mauvaise volonté[2]. »

Une lettre du cardinal de Bourbon, en date du 26 août, fait voir non moins nettement quelle idée de la Saint-Barthélemy la cour de France entendait imposer au Souverain Pontife. « Ledict admyral, écrivait le cardinal à Grégoire XIII, s'est montré si meschant que d'avoir conspiré de faire tuer ledict Seigneur Roy, la Royne sa mère, Messieurs ses frères et tous les princes et seigneurs catholiques, estant à leur suite, pour cela faict se bastir ung Roy à sa

1. Dépêche de Férals, Bibliothèque nationale, fonds français, n. 16040, citée par H. de la Ferrière, *ibid.*, p. CXIII,
2. Bibliothèque nationale, fonds français, n° 16040, fol. 98.

debvotion, et abolir toute autre religion que la sienne en cedict royaulme. Mais Dieu a voulu que ceste conspiration a esté découverte, et ce faisant si bien illuminer l'esprit de Sa Majesté que, au mesme jour ce malheureux faisait compte de faire commancer sa damnable entreprise, elle en a fait tomber l'exécution sur luy et ses complices tellement qu'il a été tué avec tous les principaux chefz de sa secte... Et ce que j'en loue plus est la résolution que sadicte Majesté a prise d'anéantir du tout ceste vermyne et de remectre du tout l'Église catholique entre ses bons subjects au repos et splandeur qu'ils la désirent[1]. »

Nous ne saurions dire si cette lettre parvint à sa destination en même temps que celles de Charles IX et de Salviati. En tout cas, elle n'eût fait que confirmer l'impression produite sur Grégoire XIII par le récit de Beauvillier.

La dépêche de Salviati, qui donne quelques détails sur le massacre, insinue, plutôt qu'elle ne dément, l'idée d'une conspiration à laquelle le roi et la reine auraient échappé : « On a taillé cette nuit en pièces tous les Huguenots par ordre du roi; l'exécution a été commencée par le duc d'Angoulême et MM. de Guise et d'Aumale, qui se rendirent au logis de l'amiral avec une forte troupe. Plusieurs Italiens étaient avec eux. Ont péri : La Rochefoucault et son fils; Téligny, gendre de l'amiral, etc. Une grande partie des Huguenots de la suite du roi de Navarre et du prince de Condé sortirent du palais au bruit du massacre et trouvèrent la mort. Ceux

1. Dans Theiner, *Annales eccles.*, t. 1, p. 336.

qui sont demeurés au Louvre sont gardés prisonniers. Depuis que l'amiral a été frappé, les Huguenots parlaient et agissaient avec arrogance, et *hier encore la Rochefoucault et Téligny avaient tenu à la reine des propos par trop insolents. Je ne puis croire que, si l'amiral était mort du coup d'arquebuse qu'on lui tira, tant de personnes eussent péri...* Toute la ville a pris les armes, et les maisons des Huguenots ont été attaquées et forcées; beaucoup d'hommes ont été tués, et la populace s'est livrée au pillage avec une incroyable avidité. Dans la crainte que les choses n'allassent trop loin et que l'exécution du peuple ne lui fît commettre de trop grands excès, on proclama, vers les trois heures, un édit portant défense de tuer et de piller; mais on n'y obéit pas. Quelques catholiques ont été, dit-on, tués ou blessés. Je suis persuadé qu'on en fera autant dans toutes les villes de France quand on apprendra l'exécution de Paris.

« Lorsque j'écrivis ces jours passés en chiffre à Votre Seigneurie que l'amiral s'avançait trop et qu'on lui donnerait sur les ongles, j'étais déjà convaincu qu'on ne voulait plus le supporter; j'étais confirmé dans cette opinion quand j'écrivis dans une dépêche suivante que j'espérais donner bientôt à Sa Sainteté quelque bonne nouvelle, mais *je ne croyais pas à la dixième partie de ce que je vois présentement de mes yeux.*

« Faites-moi la grâce de baiser en mon nom les pieds de Sa Sainteté. Je me réjouis, du fond du cœur, avec Elle de ce qu'il a plu à la Majesté divine d'acheminer, au début de son pontificat, si heureusement et si honorablement les affaires de ce

royaume, *ayant pris en sa protection le Roi et la Reine mère* de telle sorte qu'ils ont pu arracher ces racines pestifères avec tant de prudence et dans un moment si opportun où tous les rebelles étaient enfermés sous clefs dans une cage [1]. »

A la réserve du mode d'exécution, la nouvelle de la Saint-Barthélemy ne pouvait qu'être agréable à Grégoire XIII, qui poursuivait la même politique que son prédécesseur et voyait dans le protestantisme, tout ensemble un danger pour la foi catholique, et un obstacle insurmontable à l'entrée de Charles IX dans la ligue contre les Turcs. Il éprouva, nous dit-on, un véritable « soulagement », lorsque le cardinal de Come lui eut remis les dépêches de Salviati [2]. Justement ce matin-là devait se tenir un Consistoire où le pape se proposait de donner la croix au cardinal Orsini, désigné pour aller en France comme légat extraordinaire. Grégoire tint à communiquer lui-même au Sacré-Collège les nouvelles qu'il venait de recevoir; il fit lire publiquement les lettres du nonce, en commenta la teneur et termina en disant que c'étaient là les meilleures nouvelles qu'on pût désirer dans ces temps de troubles; « il semble, ajouta-t-il, que Dieu commence à tourner sur nous les regards de sa miséricorde ». « La lecture de ces dépêches, remarque le cardinal

1. « Havando talmente havuto *in prottettione il Rè et Regina Madre*, che hanno saputo, et potuto sbarbare queste pestifere radice con tanta prudenza, in tempo tanto opportuno che tutti lei rebelli erano rinchiusi sotto chiavi in gabbia. » Archives du Vatican, *Nunziat. di Francia*, t. V, p. 121. Renseignement fourni par M. l'abbé Richard, chapelain de Saint-Louis-des-Français. Theiner, *Annal. eccles.*, t. I, p. 329, ne donne pas cette fin de la dépêche de Salviati.

2. « Le mandai subito a S. Sta per levarla di suspensione, et perchè si consolasse », etc. Dépêche du cardinal de Come à Salviati, Vaticano, Francia, nº 283, 1572. Cité par Philippson, p. 134.

de Come, remplit de consolation et d'allégresse Sa Sainteté et tout le Sacré-Collège. » Le Consistoire et la cérémonie de la remise de la croix achevés, le pape et les cardinaux se rendirent à l'église Saint-Marc (Grégoire résidait alors au palais de ce nom) afin de chanter un *Te Deum* et de remercier Dieu de la faveur insigne qu'il avait accordée au peuple chrétien. Grégoire souhaitait vivement « que le roi très chrétien cheminât résolument dans la voie que la Providence lui avait ouverte et s'employât à nettoyer et à purger entièrement son royaume de la peste huguenote [1] ». Il lui fit recommander de révoquer au plus tôt l'édit de Saint-Germain qui accordait aux hérétiques la liberté de conscience, et s'étonnait même qu'il ne l'eût pas déjà fait. Ce qui s'était passé à Lyon et à Rouen faisait d'ailleurs bien augurer au Pontife du soulèvement de toute la France contre les Huguenots [2].

1. « Era quella mattina consistoro per dar la croce et espedir il cardinale Orsino legato; però volendo S. Sta participar al Sacro Collegio una nuova si felice, fece leggere publicamente le lettere istesse, ragionando poi S. Sta sopra il tenor di quelle, con concludere che non si poteva desiderar nuova migliore ne maggiore in questi tempi pieni di tante turbulentie, et che pur pare che Dio cominci à voltar gli occhi de la sua misericordia sopra di noi. S. Sta et tutto il collegio sì come restò consolatissimo et pieno di allegrezza alla lettura di questo avviso... Quella istessa mattina finito il consistoro et la ceremonia di dar la croce al Legato, S. Sta con tutto il collegio de Carli andò nella chiesa di S. Marco a far cantare il Te Deum et ringratiar Dio di tan felice gratia concessa al populo christiano; ne resta S. Bne di pregarlo et farlo pregare a disponere interamente il Re Chrmo à voler caminare per la strada apertagli da S. D. Mta, et totalmente nettare et purgare il Regno di Francia da la pesta Ugonottica. » *Ibid.*

2. « Ma una speranza ci resta che la girandola habbia fatto da se in ogni luogo, havendosi già un pò d'odore di quel che s'è fatto in Lione et in Rohano. » *Ibid.* Le 22 septembre, le cardinal de Come charge de nouveau Salviati d'engager, au nom du pape, le roi, la reine mère, Anjou et tous les chefs catholiques, « à purifier le royaume de France de tous les germes pestilentiels. » *Ibid.* On sait

Les Romains furent associés aux actions de grâces de la curie. Grégoire fixa au lundi 8 septembre « une procession très solennelle de tout le clergé et de toutes les confréries, avec rendez-vous dans l'église Saint-Marc, où une messe en musique fut chantée par la chapelle papale, à la grande joie de tous les assistants. On put voir ainsi, dit un témoin, combien Rome était affectionnée à la religion et au royaume de France [1] ».

Ces démonstrations continuèrent les jours suivants. Le 12 (?) septembre, le cardinal de Lorraine recevait à Saint-Louis des Français le Souverain Pontife [2].

que la cour de France n'était nullement disposée à entrer dans ces vues. Dès le 27 août, Salviati écrivait au cardinal de Come: « Le Roi et la Reine mère m'ont prié d'expédier un courrier pour assurer le Saint-Père que tout ceci tournerait au bien de la religion; ils sont toutefois dans l'intention de renouveler l'édit de pacification et de conserver la liberté de conscience; cela est nécessaire pour sauver le royaume et prévenir le massacre de plus de dix mille personnes, massacre qu'il serait impossible d'empêcher si on laissait des armes entre les mains du peuple. » Theiner, *Annales eccles.*, t. I, p. 330. Toute la politique pontificale, qui visait la continuation de la guerre contre les Huguenots et l'alliance du roi de France avec Philippe II contre les Turcs, échoua. Cf. Philippson, *ouv. cit.*, p. 136.

1. Voir la plaquette intitulée : *Ordine della solennissima processione fatta dal sommo Pontifice nell' alma citta di Roma, per la felicissima nova della destruttione della setta Ugonotana, con la inscrittione posta sopra la porta della chiesa di S. Luigi in un panno di seta pavonozza a letere d'oro maiuscole*, Roma, 1572. On a reproché au pape l'oraison qu'il chanta après la messe : elle n'a pourtant aucune signification odieuse; la voici : « Omnipotens sempiterne Deus, qui superbis resistis, humilibus autem das gratiam, digna tibi laudum preconia et devotas gratiarum referimus actiones, quod servorum tuorum fidem respiciens, gloriosam de perfidis gentibus populo catholico lætitiam tribuisti, te suppliciter exoramus ut quod fideliter incepisti misericorditer consequaris ad laudem et gloriam nominis tui, quod super nos famulos tuos suppliciter exoratur. »

2. « Et pur questa mattina S. Sta è andata in processione alla chiesa di S. Luigi, dove si è celebrata messa solenne per l'effetto istesso, et la settimana seguente publicara un solenne Jubileo, » etc. Le cardinal de Come à Salviati, Vaticano, Francia, n° 283. D'après le placard du cardinal de Lorraine, cette cérémonie aurait eu lieu *II° idus septembris*, c'est-à-dire le 12. La Mothe-Fénelon, *Correspondance diplomatique*, Paris, 1840, t. VII, p. 342.

Un jubilé fut annoncé aux fidèles et fixé pour chaque année au jour de la Saint-Barthélemy pour remercier Dieu de la victoire de Lépante et du triomphe de Charles IX. On fit frapper une médaille en souvenir du massacre des Huguenots. Enfin Grégoire XIII chargea Vasari de peindre dans une salle du Vatican les principales scènes de la sanglante journée.

Ce sont toutes ces manifestations, notamment la fête de Saint-Louis, la médaille commémorative, et les peintures de Vasari, qui ont fait accuser la papauté d'être la complice ou du moins l'approbatrice éhontée de l'attentat du 24 août 1572. Il importe donc, dans l'intérêt de la vérité historique, d'examiner avec soin la signification de ces divers actes.

On sait que le cardinal de Lorraine éprouva une joie sans mesure à la nouvelle de la Saint-Barthélemy. La mort de Coligny, en particulier, avait pour lui le caractère d'une représaille digne de la maison des Guise à laquelle il appartenait [1]. La disparition des principaux chefs huguenots assurait désormais à sa famille (il le crut du moins) une prépondérance incontestée dans les conseils de la cour de France [2]. Bre l'attentat du 24 août était pour son ambition un véritable triomphe. Il n'hésita pas à s'en parer comme

1. La complicité de Coligny dans le meurtre de François de Guise, dont il s'est toujours défendu et qui répugne à ce qu'on sait du caractère de l'homme, était regardée par bien des gens comme un fait avéré. Cf. Claude Haton, *Mémoires*, t. I, p. 363.

2. Une preuve de ce sentiment se trouve dans une dépêche de Salviati, en date du 1er octobre 1572. Catherine de Médicis a fait saisir un paquet de lettres du cardinal de Lorraine, « indrizzato a Mgr di Guisa, et ha trovato che attribuisce a se et al nipote et a casa sua la morte del Almiraglio, gloriandiosene assai, et che havendo lo affetto al governo di Francia, dice al nipote tutto quello che vorebbe che si facesse, come se l'auttorità fosse uguale a le voglie, del che se sià la Regente risentita ». Theiner, *Annales eccles.*, t. I, p. 332.

d'un titre de gloire. A l'entendre, le massacre des Huguenots était chose prévue, conseillée par lui, préparée de longue main, et son entourage se fit volontiers l'écho de ce bruit aussi téméraire qu'odieux [1]. On retrouve l'expression de ce sentiment dans l'inscription en lettres d'or qu'il fit placer au-dessus du porche de l'église Saint-Louis, le jour où le Souverain Pontife y fit son entrée solennelle pour un service d'actions de grâces. Charles IX, « absent de corps, présent d'esprit », se félicite du succès incroyable qu'il a remporté, « succès qui répond aux prières, aux larmes, aux soupirs, aux *conseils* de douze années [2] ».

On s'est fait de cette inscription une arme contre Grégoire XIII, en prétendant qu'elle aurait dû lui dessiller les yeux, à supposer que son aveuglement eût duré jusqu'au 12 septembre. C'est accorder au placard du cardinal de Lorraine une importance qu'il ne pouvait avoir. Sans rappeler que le roi de France l'a

1. De là est né le fameux ouvrage de Camille Capilupi, intitulé *Le Stratagème de Charles IX*, qui parut à Rome, le 18 septembre 1572. C'est un « pamphlet inspiré évidemment par les vues intéressées de ceux qui lui en avaient suggéré l'idée », c'est-à-dire du cardinal de Lorraine et de ses partisans. Cf. de la Ferrière (*ouv. cit.*, p. CXIV-CXV), sur le caractère tendancieux de cet ouvrage. Dans une seconde édition, du mois d'octobre 1572, une phrase compromettante pour la politique du cardinal de Lorraine fut supprimée.

2. « D. O. M. — *Beatissimo Patri Gregorio XIII, Pontifici Maximo, sacro illustrissimorum collegio S. P. Q. R.* — Carolus IX Christianissimus Francorum Rex, zelo zelatus pro Domino Deo exercituum, repente velut Angelo percussore divinitus immisso, sublatis una occidione prope universis sui regni hereticis perduellibusque, tanti beneficii immemor nunquam futurus, consiliorum ad eam rem datorum, auxiliorum missorum, duodecennalium precum, supplicationum, votorum, lacrimarum, suspiriorumque ad Dominum Omnipotentem, Maximum », etc. — « Carolus tituli Sancti Apollinaris S. R. E. cardinalis de Lotharingia hoc omnibus significatum et testificatum esse voluit, anno Domini MCLXXII, II idus septembris. » Voir le texte complet dans *Correspondance diplomatique* de La Mothe-Fénelon, t. VII, p. 341-242.

hautement désavoué [1], le Souverain Pontife pouvait-il y voir autre chose que l'expression d'un sentiment personnel, qu'aucun document de source autorisée ne justifiait? Et quel cas pouvait-il faire de l'opinion du cardinal de Lorraine et de ses amis, quand il voyait l'ambassadeur d'Espagne la couvrir de son dédain? « Bien que les Français (lisez le cardinal et les siens), écrit don Juan dès le 8 septembre, veuillent donner à entendre que leur roi méditait ce coup depuis qu'il fit la paix avec les Huguenots, et lui prêtent des stratagèmes qui ne paraissent pas permis même envers des hérétiques et des rebelles, je tiens pour certain que, si l'arquebusade donnée à l'amiral fut chose projetée quelques jours auparavant et autorisée par le roi [2], tout le reste fut inspiré par les circonstances [3]. »

Les circonstances dont il s'agit ici sont évidemment les menaces des Huguenots, que la cour de France avait grossies jusqu'à leur donner le caractère d'une conspiration. De là la nécessité de recourir à des rigueurs anormales pour échapper à un péril imminent; de là le massacre des conspirateurs et de leurs partisans. « Telle était, remarque un critique à propos de la lettre de don Juan, l'opinion prédominante dans l'entourage éclairé de Grégoire XIII, opinion qui dut faire le plus d'impression sur son esprit, puisque

1. « Au regard de ce que M. le cardinal de Lorraine a fait inscrire à Rome sur la porte de l'hostel Saint-Louis, ce n'est chose où l'on doibve avoir esgard, car l'on scayt assez que ce n'est ny du sceu ny du commandement du roy. » *Articles présentés à la reine d'Angleterre*, 17 novembre 1572. Art. 8. Dans *Correspondance diplomatique* de La Mothe-Fénelon, t. VII, p. 398.

2. L'arquebusade fut autorisée par Catherine de Médicis, mais à l'insu du roi.

3. Dépêche citée par H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. CXV.

c'était celle de l'ambassadeur de Philippe II, » son allié [1].

Aussi n'est-il guère surprenant que, voulant perpétuer le souvenir de l'événement politique qui avait le mieux marqué, au sein de la chrétienté, les débuts de son pontificat, il ait ordonné de frapper une médaille figurant le massacre des Huguenots. La dépêche du nonce Salviati [2], les félicitations du Sénat de Venise [3], sans parler d'autres témoignages de satisfaction bruyante des petites cours italiennes, l'invitaient en quelque sorte à le faire.

On a contesté l'existence de cette médaille commémorative. Mais nul ne saurait plus mettre en doute son authenticité depuis qu'on peut la voir, non seulement en gravure dans l'ouvrage de Bonanni [4], mais encore en original au Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale [5], à Paris. D'un côté, elle porte l'effigie de Grégoire XIII, de l'autre un ange exterminateur, frappant de son glaive les Huguenots; et en exergue : « HUGONOTTORUM STRAGES. 1572. »

Que Grégoire XIII ait ainsi associé son nom au

1. Loiseleur, *ouv. cit.*, p. 87.

2. Dépêche du 24 août, citée plus haut.

3. « Nous voulons que vous félicitiez Sa Sainteté le plus affectueusement que vous pourrez de l'heureux succès des affaires de la France et de la grâce que Notre-Seigneur Dieu a faite à Sa Béatitude en lui donnant, *au commencement de son pontificat,* de voir écraser ceux qui ont toujours cherché à détruire la religion et à bouleverser le royaume. » Lettre du Sénat de Venise à ses ambassadeurs à Rome, dans William Martin, *Relations des ambassadeurs vénitiens Michieli et Cavalli*, Paris, 1872, p. 97.

4. Ph. Bonanni, S. J., *Numismata Romanorum Pontificum*, t. I (1699), Romæ, p. 323. Le commentaire que l'auteur donne de la médaille, p. 336, indique des sentiments analogues à ceux du cardinal de Lorraine sur la Saint-Barthélemy. C'est à tort qu'on a voulu faire de Bonanni, qui n'est pas contemporain des événements, un interprète authentique de la pensée de Grégoire XIII.

5. On en a de nombreuses copies. Le pasteur Roberty, président du Consistoire de Rouen, nous en a fait voir un exemplaire.

souvenir de la Saint-Barthélemy, c'est là un acte qui irrite au plus haut point les protestants scandalisés. Il convient cependant d'expliquer la conduite du pontife par ses intentions. Or il est avéré que Grégoire crut voir dans le massacre des Huguenots le bras de Dieu délivrant l'Église et la France d'un grave péril.

L'inscription : *Hugonottorum strages* a été interprétée dans un autre sens et tout à fait en mauvaise part. Le mot « massacre », dit-on, implique l'idée d'un guet-apens, et, en autorisant l'emploi d'une pareille expression, Grégoire XIII montrait qu'il approuvait l'odieux attentat du 24 août.

Il est fort contestable, selon nous, que le mot *strages* (massacre) ait nécessairement le sens péjoratif qu'on lui prête ici. Il pourrait signifier tout simplement « la défaite » des Huguenots, même en bataille rangée. Mais dans la circonstance il indique uniquement « le meurtre » des protestants pris au dépourvu. Grégoire XIII n'ignorait pas sans doute ce caractère de surprise de la sanglante journée. Mais il voyait là, comme bien d'autres, l'unique moyen qu'avait eu la royauté d'échapper au complot qui la menaçait elle-même.

Les esprits les plus modérés jugeaient en effet de cette façon la Saint-Barthélemy. Le président Lagebaston, qui se refusait à massacrer les protestants de Bordeaux, s'excusait auprès du roi lui-même de ne pas exécuter les ordres qu'il avait reçus, en disant : « Il n'y a rien ici de semblable à l'exemple de ce qui s'est fait à Paris, d'autant que là Vostre Majesté et la Royne votre mère et messeigneurs vostres frères y étans, et la conspiration preste à exécuter et si pressante qu'elle ne pouvait attendre la voie ordinaire de

la justice, il a mieux valu commencer par le fait pour cest seule cause [1]. » Si, au mois d'octobre 1572, des Français dont nul ne saurait contester la modération appréciaient de la sorte l'attentat du 24 août, comment veut-on que Grégoire XIII, à la même époque, en ait mieux compris le caractère odieux?

La médaille commémorative qu'il a fait frapper ne signifie donc autre chose que le triomphe remporté par l'Église et par l'État sur leurs ennemis communs, les Huguenots. Les peintures de Vasari dans la salle royale du Vatican sont dues à la même pensée.

L'idée de représenter la Saint-Barthélemy par la peinture n'implique pas, en effet, plus que la médaille, une approbation du crime de Charles IX. Le sujet a tenté nombre d'artistes du XVI[e] siècle. On a des gravures de ce temps qui rappellent divers épisodes de l'attentat. Un tableau exécuté sur bois et conservé au musée Arlaud, à Lausanne, reproduit le sujet « avec un assez grand développement, car il y a là environ cent cinquante figures. L'artiste a signé son œuvre : il s'appelle François Dubois, dit *Sylvius*, d'Amiens. Dubois a choisi pour le lieu du drame la rive de la Seine, aux abords de la grande entrée du Louvre. On aperçoit l'hôtel de l'infortuné Coligny, situé rue de Béthisy, et dans la cour de cet hôtel sont figurés trois personnages, dont l'un tient la tête de la victime. M. H. Bordier dans son ouvrage : *La Saint-Barthélemy et la critique moderne* [2], établit avec évidence que le peintre a entendu représenter là les trois principaux complices du meurtre de l'amiral : le cheva-

1. Lettre du 7 octobre 1572. Bibliothèque nationale, fonds français, n° 15555, fol. 124 et suiv. Cf. H. de la Ferrière, *ouv. cit.*, p. CXXXIV.
2. Paris et Genève, 1879, in-4°.

lier d'Angoulême, le duc de Guise et le duc d'Aumale, son oncle. Mais, ne se préoccupant pas de l'unité d'action, Dubois nous montre en même temps le jeune Téligny fuyant, demi-nu, sur le toit de l'hôtel pour échapper au fer des égorgeurs, et le cadavre de l'amiral, sans tête et sans mains, traîné au gibet de Montfaucon. Si l'artiste n'a pas tenu compte de l'ordre chronologique, s'il a commis, pour plusieurs des scènes rassemblées dans le même champ, de véritables anachronismes, tout indique cependant qu'il n'a rien inventé. Peignant quelques années seulement après l'événement, dont il est vraisemblable qu'il avait été témoin, il n'a placé dans sa composition que des faits qui s'étaient réellement produits pendant la durée de ce long carnage. Les atrocités qu'il peint trouvent leur confirmation dans J.-A. de Thou... Entre les scènes qu'a distribuées le pinceau de Dubois, il en est une qui fixe surtout l'attention. Le roi est à une des fenêtres de son palais, couchant en joue les fuyards qui se sauvent de l'autre côté de l'eau. De Thou n'a point, il est vrai, mentionné cette lâche barbarie que l'on prêtait à Charles IX et que rappelle également une estampe figurant le massacre; mais elle a été formellement rapportée par des auteurs contemporains [1] ».

1. Alf. Maury, *Nouvelles recherches sur la Saint-Barthélemy*, dans le *Journal des savants*, mars 1880, p. 157. Au sujet de l'arquebusade de Charles IX, les critiques ne sont pas d'accord. Ceux qui l'admettent s'appuient sur Barnaud, *Réveille-matin des Français* (copié par Simon Goulart, dans les *Mémoires de l'Estat de France*, 1573), sur d'Aubigné, Brantôme, Arnault Sorbin et Bossuet. D'autres en contestent l'authenticité, faisant remarquer que le premier auteur qui en parle, Barnaud, signale le fait comme un *on-dit*. Voir sur ce point J. Loiseleur, *Les nouvelles controverses sur la Saint-Barthélemy*, loc. cit., p. 108-133. L'historien protestant Soldan (*La France et la Saint-Barthélemy*, trad. Schmidt, 1855) estime que « cela n'est ni prouvé, ni suffisamment réfuté ».

Il y aurait une curieuse comparaison à faire entre le tableau de Dubois et les peintures de Vasari. Celui-ci a distribué son sujet en trois scènes distinctes : Coligny blessé rapporté à sa demeure, Charles IX décidant en son conseil le massacre, le massacre même. Cette conception appartient évidemment tout entière à l'artiste. Elle ne nous fournit aucune lumière sur le sentiment qui guidait Grégoire XIII quand il commanda les fresques destinées à perpétuer le souvenir de la Saint-Barthélemy. C'est ce sentiment qu'il importe de connaître, si l'on veut juger avec équité le Souverain Pontife.

Or son dessein n'est pas bien difficile à percer. La bataille de Lépante, qui avait marqué sous Pie V le triomphe de la chrétienté contre les Turcs, était représentée dans la salle royale. La Saint-Barthélemy figurait le triomphe du Roi Très Chrétien contre les Huguenots; sa victoire appartenait à l'Église; elle avait sa place indiquée à côté de la bataille de Lépante. Ainsi pensa Grégoire XIII, et sa résolution parut alors toute naturelle. Le prince François de Toscane écrivait à Vasari, le 20 novembre 1572 : « Nous sommes charmé d'avoir appris non seulement votre arrivée à Rome, mais encore les caresses et les faveurs que vous a faites Sa Béatitude; elle agit sagement en voulant qu'un succès aussi saint et aussi notable que l'exécution contre les Huguenots de France figure dans la salle des Rois [1]. »

Ainsi dans l'hypothèse d'une conspiration protestante réprimée par un coup de force, conspiration réelle ou crue telle par Grégoire XIII, les manifesta-

1. Gaye, *Carteggio inedito d'Artisti dei secoli XIV, XV et XVI*, Firenze, 1839, II, CCCXI. Cité par J. Loiseleur, *ouv. cit.*, p. 84.

tions de sa joie, les *Te Deum*, la médaille commémorative, les peintures de la salle royale du Vatican, tout cela s'explique et, vu les idées du temps, se justifie. On ne saurait en faire un crime au Souverain Pontife, à moins de prétendre qu'il savait à quoi s'en tenir sur le caractère irréel ou exagéré du complot.

Mais c'est justement ce qu'on a prétendu. On a affirmé que, dès le mois de septembre, l'exacte vérité sur la Saint-Barthélemy était connue de Rome aussi bien que de toute l'Europe [1].

Une telle assertion se concilie mal avec les documents. Le nonce n'avait fourni au pape aucun renseignement sur la manière dont la Saint-Barthélemy avait été préparée et exécutée. Son silence à cet égard fut même l'objet d'un reproche que lui adressa le cardinal de Come [2]. Or, on ne voit pas que les dé-

1. Philippson (*ouv. cit.*, p. 135) notamment dit que « personne ne crut sérieusement à la prétendue conspiration des Huguenots contre Charles IX » : *Die angebliche Hugonottische Verschwörung gegen Karl IX, an die Niemand in Ernst glaubte.* Mais cela est bientôt dit. Il faudrait le prouver.

2. « Desiderava le lettere di V. S. piu piene, piu distinte et piu particolari, essendo materia questa che meritava esse scritta da lei molto distintamente et con quelle considerazioni che sono in simil fatto, *trattando del origine di questi pensieri, del modo che si sono condotti ad effetto, con consiglio et partecipatione di chi*, et che effetti se ne possono sperare in servitio di Dio secondo il guidizio di lei, che è sul fatto. » Dépêche du cardinal de Come à Salviati, en date du 8 septembre 1572, Rome, Vaticano, Francia, n° 280. Ce passage a été ensuite raturé comme trop long et remplacé par les lignes suivantes : « A dire il vero haveria desiderato le lettere un poco piu piene, tanto piu che *da infiniti altri la cosa si è intesa molto piu larga et piu distinta*. Il che non ho voluto tacergli per l'amor ch'io le porto ». Par cet abrégé de sa première formule le cardinal de Come ne donne-t-il pas à entendre qu'il a reçu par ailleurs plus de détails que n'en donne Salviati sur les circonstances de la Saint-Barthélemy ? En tout cas, il est clair que le nonce ne l'avait pas renseigné sur ces circonstances. Tout ce qu'il en sut, et le pape avec lui, il le sut par la voie diplomatique, c'est-à-dire par l'ambassadeur de France et l'envoyé spécial de Charles IX.

pêches postérieures au 24 et au 27 août [1], notamment les dépêches du 2 et du 22 septembre, aient été plus propres que les précédentes à dissiper l'erreur dans laquelle la cour de France avait eu soin de jeter et d'entretenir le Souverain Pontife. Dans la dépêche du 2 septembre, nous lisons que ce qui porta Catherine à presser le roi de se défaire des Huguenots, ce furent « le péril qu'elle courait elle-même et les insolentes paroles qui sortaient de toute la hugonoterie [2] ». La dépêche du 22 confirme les récits que le nonce a déjà faits de la fatale journée ; la seule déclaration importante qu'elle renferme, c'est que si l'amiral était mort subitement du coup de Maurevel, il n'y aurait pas eu d'autres victimes [3]. Pas un mot qui indique que les menaces des protestants, grossies en manière de conspiration, n'avaient pas ce caractère.

Cependant Charles IX continuait à dénoncer dans toutes les cours de l'Europe l'existence d'une conspiration qu'il avait dû réprimer et prévenir par le massacre du 24 août. Le 21 septembre [4], il écrivait

1. Dans la dépêche du 27 août, que nous avons rapportée plus haut, on lit encore : « Le Roi et la Reine mère m'ont prié d'expédier un courrier pour assurer le Saint-Père que tout ceci tournerait au bien de la religion : ils sont toutefois dans l'intention de renouveler l'édit de pacification et de conserver la liberté de conscience : cela est nécessaire pour sauver le royaume et pour prévenir le massacre de plus de dix mille personnes, massacre qu'il serait impossible d'empêcher si on laissait des armes entre les mains du peuple. »

2. « Et vedendo (la Regina) *a quanto pericolo si era esposta* et da la propria conscientia insospettita et *da la insolenti parole che uscivano da tutta la Ugonottaria...* si volse al Rè, » etc. Theiner, *Annales eccles.*, t. I, p. 331.

3. *Ibid.*, p. 332.

4. Dès le 25 août, le roi écrivait à son ambassadeur, La Mothe-Fénelon : « Conspiration que ceux de la religion prétendue réformée avaient faite contre moy-mesmes, ma mère et mes frères. » Le 27 août : « Une entreprise et conspiration pour s'attaquer à la dicte majesté

encore à la reine d'Angleterre qui le soupçonnait de cruauté inutile et coupable : « J'ai esté contrainct y lascher la main, à nostre grand regret, pour éviter le danger éminent (*sic*) de la conspiration faicte en nostre personne et estat[1]. » Et le lendemain, son ambassadeur, La Mothe-Fénelon, recevait une nouvelle confirmation de la réalité du complot : « Comme lui (l'amiral Coligny) et ses adhérans s'estoient tant oubliés que qui ne les eût soudain prévenus, ils estoient tout prests de faire sur nous la même execution qui a esté faicte sur eulx[2]. »

Charles IX envoyait à Schomberg pour les princes d'Allemagne des renseignements semblables[3].

En France, à Paris même, on essayait d'entretenir la même version ou, si l'on veut, la même légende. De là les prières publiques, les processions avec le Saint-Sacrement et les saintes reliques à travers les rues de la capitale[4]; de là le long procès de Coligny

la Royne, » etc. Le 7 septembre : « Conspiration du feu amiral, » etc. *Correspondance diplomatique de La Mothe-Fénelon*, t. VII, p. 325 et suiv.

1. *Ibid.*, p. 354.

2. *Ibid.*, p. 364.

3. Comme l'amiral se proposait de « transférer à autruy ma couronne... me suis résolu de laisser le cours d'une justice à la vérité extraordinaire et autre que je n'eusse désirée, mais telle qu'en semblables personnes il estoit nécessaire de pratiquer, si je ne me feusse voulu mectre en danger d'allumer ung nouveau feu en mon royaulme ». Lettre du 12 septembre, H. de la Ferrière, *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, p. 122. Déjà le 25 août, un mémoire adressé à Schomberg pour les princes d'Allemagne disait : « Le Roy déclare que ayant appris que le dict amiral et ses adhérents avaient résolu de se venger et attenter contre Sa Majesté la Royne sa mère et Messeigneurs ses frères. » *Ibid.*, p. 113.

4. Le 5 septembre 1572, Michieli écrivait au Sénat de Venise : « On continue la tuerie des Huguenots dans tout le royaume, et hier matin, pour implorer la protection spéciale de Dieu pour cet événement, on a fait une très solennelle procession publique avec l'assistance du roi, de la reine, des frères du roi et de tout le clergé avec le très Saint-Sacrement et les saintes reliques. » *Relations des ambassadeurs vénitiens*, loc. cit., p. 94.

et de ses amis; de là la condamnation de l'amiral qui fut brûlé en effigie [1], l'exécution de Cavaignes et de Bricquemault [2].

Si l'idée d'un complot, éventé et prévenu par le massacre de ceux qui l'avaient conçu, était ainsi répandue partout avec tant d'insistance, quoi d'étonnant qu'elle ait été acceptée et accréditée dans l'entourage de Grégoire XIII ? Nous avons déjà remarqué qu'à la fin de septembre l'ambassadeur de France, Férals, y ajoutait foi. Quelques jours auparavant, le cardinal de Pellevé attestait, dans une lettre adressée à Catherine de Médicis, que tel était le sentiment général à Rome : « Madame, la joie de tous les gens de bien est entière dans ceste ville, et ne s'est jamais ouïe nouvelle de plus grande alégresse de voir Vos Majestés hors de danger et mesmes de ceste dernière conspiration [3]. »

Un document quasi officiel témoigne que, vers la fin de décembre, c'était encore l'opinion reçue. Le roi de France avait envoyé Nicolas, seigneur de Rambouillet, frère du cardinal de ce nom, féliciter Grégoire XIII de son élévation au souverain pontificat. L'ambassadeur extraordinaire fut reçu le 21 décembre [4]. Le 23, l'humaniste Muret prononça devant le pape, les cardinaux et l'ambassadeur un discours

1. La cour, dans son arrêt contre Coligny, décréta que chaque année des prières publiques et processions solennelles auraient lieu le 24 août, pour rendre grâces à Dieu de la découverte de sa criminelle conspiration.

2. Le 27 octobre. Voir, pour les détails de l'exécution, H. de la Ferrière, *Lettres de Catherine de Médicis*, t. IV, p. CXXXVII.

3. Lettre du 12 septembre, Bibliothèque nationale, fonds français, nº 16040, fol. 196; cf. *Revue des Questions historiques*, t. XXVII (1880), p. 274.

4. Cf. Theiner, *Annales eccles.*, t. I, p. 336.

tout à l'honneur du Roi très chrétien. Les funestes exploits des Huguenots y sont rappelés [1]. Charles IX leur a témoigné une clémence dont ils ont toujours abusé abominablement. Même après l'édit de 1570, qui leur était si favorable, « ils n'ont pas craint de conjurer la mort de celui qui leur avait pardonné tant de forfaits. Mais, grâce à Dieu, leur conjuration à été découverte au moment même où ils allaient accomplir leur crime, et ce que ces scélérats, violateurs des traités, avaient machiné contre le roi et presque toute la famille royale s'est retourné contre eux et est retombé sur leurs têtes [2] ».

Ainsi, du 24 août jusqu'à la fin de décembre, la diplomatie française tient à Rome le même langage. On conviendra que, pour percer les obscurités dont elle couvrait avec tant d'habileté et de persévérance les origines véritables de la Saint-Barthélemy, il eût fallu que Grégoire XIII possédât un don de pénétration bien extraordinaire. Aux yeux de l'histoire, il est excusable, ce semble, d'avoir cru à un complot protestant dont la répression sanglante était une nécessité politique.

Mais, dira-t-on, si telle était sa conviction, d'où vient que, dans les témoignages de sa joie, il ne fasse pas allusion à la délivrance de Charles IX et de Catherine de Médicis, mais uniquement à « la destruction de la secte huguenote » [3]? C'est que, pour

1. « Eversa templa, sacerdotum cædes, » etc. « Non ipsi modo Regi adhuc puero et regnum et vitam adimere, sed ex toto regno verum Dei cultum, quo uno æternæ vitæ spes continetur, exterminare conabantur. » *Oratio XXII habita Romæ V kalendas januarii anno MDLXXII*, dans *Antonii Mureti presbyteri J. C. et civis romani Orationes, epistolae hymnique sacri*, Ingolstadt, 1592, p. 235.

2. *Ibid.*, p. 238.

3. « Per la felicissima nova della destruttione della setta Ugonotana. »

la papauté, la Saint-Barthélemy marquait surtout le triomphe du catholicisme sur l'hérésie. La défaite des protestants à Paris équivalait, dans l'esprit de la politique pontificale, à la défaite des Turcs dans les eaux de Lépante. N'était-il pas naturel que le pape se réjouît hautement d'un succès remporté sur des hommes qu'il considérait, non sans raison, comme les plus redoutables ennemis de l'Église? Les félicitations auxquelles Charles IX pouvait avoir droit vinrent plus tard; le cardinal Orsini fut chargé de les porter à Paris [1].

Du reste, il y a quelques raisons de croire que la joie de Grégoire XIII ne fut pas sans mélange, ni durable. Lorsqu'il connut la vérité, et dans la mesure où il la connut, il réprouva, nous dit-on, les coupables.

Vers la fin d'octobre ou au commencement de novembre 1572, l'homme qui avait arquebusé l'amiral Coligny le 22 août, vint à Rome et fut amené au Vatican par le cardinal de Lorraine. Cette visite impudente fut vivement blâmée par plusieurs, et Grégoire XIII s'en montra très irrité. « C'est un assassin, » s'écria-t-il, en parlant de Maurevel [2]. On peut juger par là, ce semble, du sentiment que dut lui inspirer l'attentat du 24 août [3].

Ce sont les expressions de la plaquette déjà citée : *Ordine della processione fatta dal sommo Pontifice nell' alma citta di Roma*, Roma, 1572.

1. Voir, sur ce point, de Thou, *Histor. sui temporis*, lib. LIV, où l'on peut observer l'embarras de Charles IX, confus des louanges qu'on lui décernait pour sa prudence.

2. H. de la Ferrière (*ouv. cit.*, p. CXVI) cite ces paroles d'après l'entretien que Maximilien eut avec Vulcob au mois de novembre 1572 (Bibliothèque nationale, Cinq cents Colbert, ms. 397).

3. D'après Brantôme, le Souverain Pontife aurait jeté le blâme sur

*
* *

Résumons-nous.

L'attentat du 24 août 1572 fut un crime purement politique. C'est par une sorte de vue rétrospective et par une interprétation faussement complaisante qu'on l'a attribué au zèle religieux de Catherine de Médicis et de Charles IX. La jalousie amère que Catherine nourrissait contre Coligny fut la seule cause des coups qu'elle porta à l'amiral et à ses coreligionnaires. « Il est maintenant avéré, remarque un historien, que les motifs d'un crime aussi épouvantable furent petits et bas [1]. »

la Saint-Barthélemy. Cet auteur raconte (*Œuvres complètes*, Paris, 1868, t. IV, p. 306) qu'il a « ouy dire à homme d'honneur, qui pour lors estoit à Rome et qui en sçavait des secretz, que quand on luy (au pape) en apporta des nouvelles, il en jetta des larmes, non pour joye qu'il en eust, comme force gens font en cas pareil, mais de deuil, et quand aucuns de messieurs les cardinaux qui estoient près de luy remonstroient pourquoy il pleuroit et s'attristoit ainsi d'une si belle despesche de ces malheureux gens, ennemis de Dieu et de Sa Sainteté : Hélas! ce dist-il, je pleure la façon dont le Roy a usé, par trop illicite et défendue de Dieu, pour faire une telle punition. » Ce récit est sans nul doute sujet à caution. D'une part, Brantôme suppose que le pape alors régnant était Pie V, mort depuis plusieurs mois. A la rigueur, comme il écrivait longtemps après les événements, cette erreur de détail pourrait être attribuée à une défaillance de sa mémoire. Mais, ce qui est plus grave, l'émotion qu'il prête au Souverain Pontife ne ressemble en rien à la joie que signalent les documents officiels, tels que les dépêches de l'ambassadeur Férals. Faut-il donc rejeter dans le domaine de la légende les larmes versées par Grégoire XIII à la nouvelle des cruautés exercées contre les Huguenots le 24 août? Brantôme, cependant, en appelle au témoignage « d'un homme d'honneur ». Le moyen de tout concilier ne serait-il pas de supposer qu'après s'être livré à la joie, le pape, plus tard mieux informé, déplora la façon dont Charles IX avait frappé les ennemis de l'Église?

1. Boutaric, *La Saint-Barthélemy, d'après les Archives du Vatican*, dans *Bibliothèque de l'école des Chartes*, 5e série, t. III (1862), p. 27. Une preuve que Catherine ne voulut frapper en Coligny et ses coreligionnaires que des ennemis politiques, c'est qu'elle trouvait na-

Si la religion y est demeurée, au moins dans le principe, absolument étrangère, il n'y a pas lieu d'en faire remonter la responsabilité aux papes Pie V et Grégoire XIII.

A la vérité Pie V donna aux maîtres de la France, touchant les Huguenots, des conseils d'extermination qui déconcertent nos idées modernes sur la tolérance religieuse. Mais les moyens dont il préconise l'emploi sont, il faut bien le reconnaître, d'une parfaite légitimité : ce sont la guerre ouverte et les armes loyales : *aperte et libere oppugnare*. Prétendre que Catherine de Médicis ou Charles IX furent, le 24 août, les interprètes de sa pensée, serait violer la logique et dénaturer les faits. Du reste, il déclara nettement, un jour, qu'il ne pouvait approuver qu'on « fît mourir par pratiques Coligny et les principaux chefs huguenots ». C'était désavouer par avance la Saint-Barthélemy.

Les sentiments que témoigna Grégoire XIII à la nouvelle de l'événement seraient malaisés à justifier, s'il était établi qu'il connût les circonstances dans lesquelles s'accomplit l'attentat. Il n'y vit sans doute d'abord que le triomphe éclatant de l'Église. Il est possible que le résultat l'ait aveuglé quelque peu sur

turel qu'Elisabeth agît de même à l'égard des catholiques qui la gêneraient. La conversation qu'elle eut sur ce sujet avec Walsingham est significative : « Quand nous aurions fait mourir tous ceux de nos sujets que nous penserions qui nous voudraient mal faire et attenter à notre personne et État, nul ne s'en devrait altérer ni pour cela s'en départir de notre amitié, non plus que nous ne nous étions mis en peine quand la dite reine (Elisabeth) avait fait exécuter ceux qui l'avaient voulu troubler et attenter à elle; et ne nous altérerions jamais de voir qu'elle fît en son royaume (comme il lui était permis de faire) faire exécution quand il y en aurait qui la voudraient troubler, comme ceux-ci nous avaient fait et voulaient encore faire*; et quand ce serait contre tous les catholiques*, nous ne nous en empêcherions ni altérerions aucunement l'amitié d'entre elle et nous. » *Correspondance diplomatique de La Mothe-Fénelon*, t. VII, p. 347.

les moyens mis en œuvre pour l'obtenir. Comme il prit sûrement au sérieux, d'après les rapports officiels qui lui parvinrent, la prétendue conspiration huguenote, il n'est pas surprenant qu'il ait félicité Charles IX d'avoir eu recours à des voies extraordinaires de répression.

De la sorte s'expliquent également toutes les manifestations de sa joie, les *Te Deum* d'actions de grâces, la médaille commémorative, et les peintures de Vasari.

Son impression première se modifia-t-elle avec le temps? Nous savons, du moins, qu'il réprouva l'assassinat de Coligny. C'est là, ce semble, un indice des sentiments de tristesse ou d'horreur que l'attentat du 24 août, mieux connu, a pu lui inspirer.

LA CONDAMNATION DE GALILÉE

LA CONDAMNATION DE GALILÉE

Le procès de Galilée, dont les détails sont maintenant à portée du public lettré, était resté, jusqu'en ces derniers temps, comme une sorte d'énigme irritante qui déconcertait la curiosité des érudits et favorisait l'hostilité des ennemis de l'Église. On connaissait bien, depuis le XVII[e] siècle, le décret de condamnation porté par l'Inquisition le 22 juin 1633 contre l'infortuné savant, et la formule d'abjuration[1] qu'il avait dû prononcer à genoux dans la grande salle des Dominicains de *Santa Maria sopra Minerva*. Sa correspondance, publiée de 1842 à 1856 par les soins d'Alberi[2], jetait une abondante lumière sur les événements qui ont précédé, accompagné ou suivi la sentence. Mais les procès-verbaux du procès :

1. Riccioli, *Almagestum novum*, éd. Bologne, 1653, t. II, p. 497 sq. (traduction latine); Venturi, *Memorie e lettere inedite finora o disperse di Galileo Galilei* (texte italien original), Modène, 1821, t. II, p. 171 sq. Cf. *Galileistudien, Historich-theologische Untersuchungen über die Urtheile der römischen Congregationen in Galileiprocess*, Regensburg, 1882, p. 131-137.

2. *Le Opere di Galileo Galilei*, Firenze, 1842-1856, 16 vol., y compris le *Supplemento*.

interrogatoires de l'accusé, rapports des théologiens consulteurs, lettres ou écrits divers qui servirent de base au jugement du Saint-Office, demeuraient ensevelis dans les archives secrètes du Vatican. Le manuscrit qui les contient fut apporté à Paris par les ordres de Napoléon Ier, on ne sait pas exactement en quelle année. En 1846, le gouvernement de Louis-Philippe les rendit à Rome. Comme condition de cette restitution, nous dit Biot [1], on exigea du Saint-Siège la publication des documents. Pie IX chargea de cette œuvre si désirable le préfet des archives vaticanes, Mgr Marino Marini, qui donna en 1850 le résultat de son travail sous ce titre : *Galileo e l'Inquisizione, Memorie storico-critiche*. Son ouvrage ne répondit pas malheureusement à l'attente du monde savant. Au lieu du texte du Procès, on n'y trouva que des documents écourtés, des phrases tronquées, qui permettaient de croire à des réticences intéressées. L'œuvre était à reprendre. Un Italien, Alberi [2], et un Allemand, le Dr Cantor, sollicitèrent en vain l'honneur d'interroger à leur tour le manuscrit. Un Français, moins suspect sans doute à la cour de Rome, Henri de l'Épinois, fut plus heureux. Grâce à l'obligeance du P. Theiner, il put en publier les passages les plus importants dans un article de la *Revue des questions historiques* (juillet 1867), se bornant pour le reste à des indications sommaires [3]. Ce n'était pas encore assez pour contenter l'opinion publique. Celle-ci ne fut enfin satisfaite que lorsque parurent, presque en même temps (1877), en France

1. *Journal des savants*, juillet 1858.
2. L'éditeur des *Opere di Galileo*.
3. Les textes et les indications, avec pagination du manuscrit, se trouvent dans un *Appendice*, p. 146-171.

et en Allemagne, deux éditions complètes du manuscrit du Vatican, dues la première à Henri de l'Épinois [1] et la seconde à von Gebler [2].

Depuis lors la critique s'est donné carrière. Et il semblerait que le sujet fût enfin épuisé. Nous signalerons parmi les principaux ouvrages qui lui furent consacrés : *La Question de Galilée*, par H. de l'Épinois [3], les *Galileistudien* du P. Grisar [4], *Il processo originale di Galileo Galilei*, par Berti [5], *Le procès de Galilée et la théologie* [6], par Jaugey, et enfin *Zur Galilei-Frage* [7], par le Dr Funk.

Tant qu'il ne s'agit que de l'exposition des faits, l'accord des historiens est à peu près unanime. Mais sur quelques points de droit leurs appréciations diffèrent gravement. C'est pourquoi la question peut toujours être reprise à nouveau. Prétendre résoudre définitivement les problèmes qu'elle soulève, doit sans doute paraître trop ambitieux ; il est du moins permis de chercher une solution qui se rapproche, le plus près possible, de la vérité objective et qui satisfasse les esprits impartiaux.

1. *Les pièces du procès de Galilée*, Rome et Paris, Palmé.

2. *Die Acten des Galileischen Processes nach der Vaticanischen Handschrift herausgegeben*, Stuttgart, Cotta. Nous renverrons à cette édition, avec indication des folios du manuscrit, afin que ceux qui ont en main l'édition de H. de l'Épinois puissent se référer au texte. Cette dernière a, sur l'édition de von Gebler, l'avantage de contenir onze fac-similés photographiques des principaux passages du manuscrit. Mais en revanche von Gebler a pu corriger quelques fautes de lecture de M. de l'Épinois et offre ainsi une reproduction du texte complet plus scrupuleusement exacte.

3. Paris, Palmé, 1878.

4. Cf. page 295, note 1.

5. Il s'agit d'une seconde édition, revue et corrigée, Rome, 1878.

6. Paris et Lyon, Delhomme et Briguet, 1888.

7. Dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1899, t. II, p. 444 sq. Pour une plus ample bibliographie du sujet, voir H. de l'Épinois, von Gebler, Grisar et Jaugey, *ouv. cit.*

On ne s'étonnera donc pas que, pour répondre aux préoccupations des générations nouvelles, nous entreprenions d'exposer ici et d'apprécier, avec toute l'impartialité dont nous sommes capable, les deux procès de Galilée et la condamnation dont sa doctrine et sa personne ont été l'objet.

I

LE PROCÈS DE 1616.

Les polémiques qui valurent à Galilée d'être traduit devant le tribunal du Saint-Office remontent assez haut dans la vie du savant astronome. Né à Pise le 18 février 1564, professeur de mathématiques à l'Université de cette ville dès 1589 (à l'âge de vingt-cinq ans), puis professeur à Padoue (1592), où on le retrouve encore en 1606, il s'était attiré par son enseignement de vives antipathies. Aristote régnait alors en maître dans l'école. Sa théorie du mouvement, en particulier, faisait loi pour presque tous les esprits. Oser y porter atteinte était commettre un acte d'irrévérence impardonnable ; c'était en même temps faire injure, comme parle Cingoli, à tous « ces satrapes et grands bacheliers » [1] qui se constituaient les défenseurs du péripatétisme. Or Galilée eut cette audace. Ses cours à Pise et à Padoue lui fournirent l'occasion de diriger diverses attaques contre la doctrine de l'immutabilité des cieux.

Tant de hardiesse ne devait pas rester impunie.

1. *Le Opere di Galileo*, t. VIII, p. 120.

Cependant l'opinion pythagoricienne de la mobilité de la terre n'était pas, à proprement parler, une nouveauté dans l'école, au XVII[e] siècle. Nicolas de Cusa, né à Trèves en 1401, fut le premier parmi les modernes qui la préconisa ; dans son livre *De docta ignorantia,* dédié en 1445 au cardinal Cesarini, il affirme la réalité du mouvement de la terre autour du soleil immobile ; cela ne l'empêcha pas de recevoir le chapeau de cardinal en 1448. Copernic vint ensuite. Né à Thorn en 1474, il étudia en Italie, entra dans les ordres, devint chanoine de Frauenburg et, en 1500, professeur de mathématiques à Rome ; quarante-trois ans plus tard, sur les instances du cardinal Schomberg, dominicain, évêque de Capoue, il publiait son fameux livre *De revolutionibus siderum,* qu'il dédia au pape Paul III. La doctrine du mouvement de la terre y est formellement enseignée. Mais l'éditeur, André Osiandre, fit précéder l'ouvrage d'une préface dans laquelle il prétendit que la théorie suspecte avait été développée purement à titre d'hypothèse, afin de faciliter l'étude de l'astronomie et de rendre plus claire l'explication des phénomènes célestes. Sous le couvert de cette interprétation, le livre de Copernic put passer sans trop exaspérer la susceptibilité des partisans d'Aristote.

Galilée remarque pourtant que, « si Copernic s'était acquis auprès de quelques-uns une gloire immortelle, il n'était pour une infinité de gens qu'un sujet de raillerie et de mépris [1] ». Comment oser courir, de gaieté de cœur, au-devant des mêmes trai-

1. *Le Opere,* t. VI, p. 11.

tements? Aussi Galilée hésita-t-il pendant quelque temps à mettre toute sa pensée à nu. Mais les faits le contraignirent en quelque sorte à braver l'opinion publique. Le télescope lui révélait des espaces célestes et des planètes jusque-là insoupçonnées. Dans un écrit intitulé *Nuntius sidereus* (mars 1610), il enregistra ses découvertes en signalant ce qu'elles donnaient de force au système de la rotation de la terre.

L'émotion fut vive chez les savants attachés à la théorie de Ptolémée. De toutes parts s'élevèrent des protestations, et l'on cite même tel professeur qui du haut de sa chaire s'évertua à chasser du ciel, au moyen de syllogismes, les nouvelles planètes [1].

Galilée se tourna vers Rome, où il espérait trouver des défenseurs autorisés. Sa confiance ne fut pas déçue. Le prince Cesi, fondateur de l'académie des *Lincei*, et le cardinal del Monte l'accueillirent à bras ouverts; quatre astronomes du collège romain, les PP. Clavius, Griemberger, Malcozzo et Lembo, se rangèrent à son opinion sur les planètes qu'il avait découvertes : « Tout le monde est très bien pour moi, écrivait Galilée lui-même, en particulier les Pères Jésuites [2]. » Le pape Paul V reçut avec distinction l'auteur du *Nuntius sidereus* [3], et le cardinal Maffei Barberini, le futur pape Urbain VIII, après avoir célébré en vers les mérites du nouveau découvreur, lui adressait nombre de lettres affectueuses parmi les-

1. Cf. H. de L'Épinois, *Revue des Quest. hist.*, 1867, t. II, p. 79-80.

2. « Circa il mio particulare tulli gl'intendenti sono a segno, e in particolare i padri Gesuiti. » *Le Opere*, t. XVI, p. 250; cf. t. VI, p. 157; t. VIII, p. 160-161.

3. Contrairement au cérémonial usité, il ne voulut pas que Galilée lui parlât à genoux. *Le Opere*, t. VI, p. 157.

quelles nous remarquons, en date du 11 octobre 1611, un billet ainsi conçu : « Les hommes de grande valeur comme vous méritent de vivre longtemps dans l'intérêt public [1]. »

Il semblait donc qu'un brillant avenir s'ouvrît au génie de l'illustre astronome. Mais son triomphe et sa joie furent de courte durée. Ses adversaires trouvèrent un terrain propice pour le perdre, en l'accusant de se mettre, par sa théorie, en contradiction avec la Sainte Écriture. Le premier écrivain qui formula ce grief [2] était un moine du nom de Sizi. Le P. Caccini, religieux dominicain, reprit l'accusation en 1614. Il expliquait alors, dans l'église *Santa Maria Novella*, l'histoire de Josué. Arrivé à ce passage où l'écrivain sacré rappelle le miracle opéré par Dieu à la prière de Josué : *Sol non movearis* [3], l'orateur en profita pour jeter un blâme sur l'opinion de Copernic, « soutenue, disait-il, et enseignée par Galilée, ainsi que tout le monde le sait, à savoir que le soleil est le centre du monde et par conséquent immobile [4] ». Il ajoutait que cette opinion était incompatible avec la foi catholique parce qu'elle contredisait plusieurs textes de l'Écriture sainte, et il la dénonçait comme « une quasi-hérésie [5] ». Le supérieur des Dominicains regretta vivement cette incartade [6]. Mais l'émotion qu'elle

1. *Le Opere*, t. VIII, p. 173.

2. Dans un ouvrage publié à Venise en 1611, sous ce titre : *Dianoia astronomica.*

3. Josué, x, 12. Pour l'interprétation de ce texte, voir l'article de M. l'abbé Bourlier, *Revue du Clergé français*, 15 août 1904, p. 575 sq.

4. Von Gebler, *Die Acten des Processes*, p. 25; ms. du Procès, fol. 353.

5. « Quasi che heretica. » Von Gebler, *ouv. cit.*, p. 26; ms. du Procès, fol. 354.

6. *Le Opere*, t. VIII, p. 337. Il s'exprime ainsi dans sa réponse à Galilée : « Encore que je susse le caractère de l'individu..., je n'aurais jamais cru à tant de folie, » etc.

causa à Florence devint un véritable scandale.

Galilée qui, dans son *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari* [1], venait de se prononcer à nouveau en faveur du système de la rotation de la terre, crut devoir suivre ses accusateurs sur le terrain où ils l'entraînaient, afin de les y battre. Il entreprit donc de démontrer que sa théorie n'était aucunement en contradiction avec l'Écriture sainte bien comprise. Sa lettre au P. Castelli, bénédictin, qu'il développa ensuite pour répondre aux scrupules de la grande-duchesse Christine, renferme l'expression de sa pensée sur ce point. En voici les principaux passages : « La Sainte Écriture, dit-il, ne peut ni mentir ni se tromper. La vérité de ses paroles est absolue et inattaquable. Mais ceux qui l'expliquent et l'interprètent peuvent se tromper de bien des manières, et l'on commettrait de funestes et nombreuses erreurs, si l'on voulait toujours s'en tenir au sens littéral des mots : on aboutirait, en effet, à des contradictions grossières, à des erreurs, à des doctrines impies, puisqu'on serait forcé de dire que Dieu a des pieds, des mains, des yeux, etc... Dans les questions de sciences naturelles, l'Écriture sainte devrait occuper la dernière place. L'Écriture sainte et la nature viennent toutes les deux de la parole divine : l'une a été inspirée par l'Esprit-Saint, et l'autre exécute fidèlement les lois établies par Dieu. Mais, pendant que la Bible, s'accommodant à l'intelligence du commun des hommes, parle, en bien des cas et avec raison, d'après les apparences, et emploie des termes qui ne sont point destinés à exprimer la vérité absolue, la na-

1. Publiée à Rome, en 1613, par les soins de l'Académie des *Lincei*, dont le prince Cesi était président.

ture se conforme rigoureusement et invariablement aux lois qui lui ont été données ; on ne peut pas, en faisant appel à des textes de l'Écriture sainte, révoquer en doute un résultat manifeste acquis par de mûres observations ou par des preuves suffisantes... Le Saint-Esprit n'a point voulu (dans l'Écriture sainte) nous apprendre si le ciel est en mouvement ou immobile ; s'il a la forme de la sphère ou celle du disque ; qui, de la terre ou du soleil, se meut ou reste en repos... Puisque l'Esprit-Saint a omis à dessein de nous instruire des choses de ce genre, parce que cela ne convenait point à son but qui est le salut de nos âmes, comment peut-on maintenant prétendre qu'il est nécessaire de soutenir en ces matières telle ou telle opinion, que l'une est de foi et l'autre une erreur? Une opinion qui ne concerne pas le salut de l'âme peut-elle être hérétique? Peut-on dire que le Saint-Esprit ait voulu nous enseigner quelque chose qui ne concerne pas le salut de l'âme [1] ? »

A la réserve de cette dernière phrase, les théologiens admettraient aujourd'hui la doctrine exégétique de Galilée. Mais, au XVIIe siècle, la nouveauté de son langage était plus propre à irriter ses adversaires qu'à les convaincre. Sa théorie allait incontestablement à l'encontre des idées reçues non seulement en matière de science, mais encore en matière d'exégèse [2]. Qu'allait penser Rome de cette intrusion du

1. Lettre au P. Castelli, 21 décembre 1613 (*Le Opere*, t. II, p. 6), écrite *currente calamo*, comme le dit Galilée lui-même dans une lettre à Mgr Dini, *Le Opere*, t. II, p. 26-64. La lettre au P. Castelli se lit aussi dans les pièces du Procès. Von Gebler, *Die Acten*, p. 14-21 ; ms. du Procès, fol. 343.

2. « E contraria alla commune sentenza di tutti i theologi scolastici et di tulti i santi Padri, » disait le P. Caccini dans sa déposition. Von Gebler, *Die Acten*, p. 26 ; ms. du Procès, fol. 354 r°.

savant dans le domaine réservé de la théologie? C'est devant les tribunaux romains que ses ennemis irréductibles, en la personne du P. Lorini, dominicain, dénoncèrent sa doctrine [1]. Ce fut l'autorité de ses amis de Rome que Galilée lui-même invoqua pour déjouer leurs attaques et leur imposer silence.

Il comptait sur l'appui de quelques savants favorables à ses vues, notamment du P. Griemberger. La bienveillance de Mgr Dini, de Mgr Ciampoli, des cardinaux del Monte et Barberini lui était assurée [2]. Le cardinal Bellarmin, dont le crédit était très considérable auprès du pape et du Saint-Office, osait garantir qu'il ne lui arriverait rien de fâcheux, pourvu qu'il fût disposé à accepter les décisions de l'Église [3]. Or cette disposition ne lui faisait point défaut : « Je suis, écrivait-il le 16 février 1614 à Mgr Dini, dans l'intime disposition de m'arracher l'œil pour n'être pas scandalisé plutôt que de résister à mes supérieurs et de faire tort à mon âme, en soutenant contre eux l'opinion qui présentement me paraît digne de foi et évidente [4]. »

Mais ce concours de bonnes volontés n'était pas suffisant pour conjurer le péril qui menaçait la théorie de Galilée. Les Dominicains, qui prédominaient au Saint-Office, étaient loin de lui être favorables. Si quelques Jésuites, comme le P. Griemberger par exemple [5], inclinaient vers la doctrine copernicienne, la Compagnie entière avait ordre de ne porter au-

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 11; ms. du Procès, fol. 342. La lettre du P. Lorini forme le premier document des pièces du procès.
2. *Le Opere*, t. VIII, p. 357, 360, 366.
3. *Le Opere*, t. VIII, p. 354.
4. *Le Opere*, t. II, p. 17.
5. On peut citer encore le P. Torquatus de Cupis. *Le Opere*, t. VIII, p. 357.

cune atteinte au système d'Aristote, et le supérieur général veillait à ce que cette consigne fût observée [1]. Bellarmin lui-même, que les progrès de la science n'effarouchaient point, craignait que les découvertes nouvelles ne fussent incompatibles avec l'enseignement de la Bible et des Pères, c'est-à-dire par conséquent avec la doctrine de l'Église.

Comme il eut une part importante dans le procès qui s'ouvrit quelques mois plus tard, il n'est pas sans intérêt de connaître ses idées personnelles; on les trouve exposées dans une lettre qu'il adressa, le 12 avril 1615, au carme Foscarini, auteur d'un ouvrage (1615) où le système copernicien était habilement défendu.

« Je dis, mon Révérend Père, écrivait Bellarmin, que, vous et le seigneur Galilée, vous agiriez prudemment en vous contentant de parler *ex suppositione* et non d'une manière absolue, comme j'ai toujours cru que Copernic avait parlé; car, dire qu'en supposant le mouvement de la terre et l'immobilité du soleil on sauve mieux toutes les apparences qu'avec les excentriques et les épicycles, c'est très bien dire, cela n'offre aucun danger, et cela suffit au mathématicien. Mais vouloir affirmer que réellement le soleil est au centre du monde et qu'il tourne seulement sur lui-même, sans aller de l'orient à l'occident, tandis que la terre est dans le troisième ciel et tourne avec beaucoup de rapidité autour du soleil, c'est courir grand danger, non seulement d'irriter les philosophes et les

1. Le P. Griemberger s'excuse de ne pas parler plus franchement en faveur de Galilée parce qu'il est obligé de « aver respetto ad Aristotile al quale essi (les Jésuites) per ordine del Generale non possono oppor niente, ma la devono sempre salvare ». *Le Opere*, t. VII, p. 321.

théologiens scolastiques, mais de nuire à notre sainte foi, en accusant l'Écriture Sainte d'erreur. Vous avez bien montré qu'il y a plusieurs manières d'expliquer la Sainte Ecriture, mais vous ne les avez pas appliquées en particulier, et certainement vous auriez trouvé de très grandes difficultés, si vous aviez voulu expliquer tous les passages que vous avez cités vous-même.

« Je dis que, comme vous le savez, le concile défend d'interpréter l'Écriture contre le sentiment commun des saints Pères, et si vous voulez lire, je ne dis pas seulement les saints Pères, mais les commentaires modernes sur la Genèse, sur les Psaumes, sur l'Ecclésiaste, sur Josué, vous trouverez qu'ils s'accordent tous à expliquer, selon la lettre, que le soleil est dans le ciel et tourne autour de la terre avec une extrême vitesse, que la terre est très éloignée du ciel et reste immobile au centre du monde. Considérez maintenant, dans votre prudence, si l'Église peut tolérer qu'on donne aux Écritures un sens contraire aux saints Pères et à tous les interprètes grecs et latins. On ne peut pas répondre que ce n'est pas une matière de foi, parce que, si ce n'est pas une matière de foi *ex parte objecti*, c'est une matière de foi *ex parte dicentis*; de même ce serait une hérésie de dire qu'Abraham n'a pas eu deux fils et Jacob douze, comme de dire que le Christ n'est pas né d'une vierge, parce que l'Esprit-Saint a dit l'une et l'autre chose par la bouche des prophètes et des apôtres.

« Je dis que, s'il y avait une vraie démonstration, prouvant que le soleil est au centre du monde et la terre dans le troisième ciel, que le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais la terre autour du soleil,

alors il faudrait apporter beaucoup de circonspection dans l'explication des passages de l'Écriture qui paraissent contraires, et dire que nous ne les entendons pas, plutôt que de déclarer faux ce qui est démontré. Mais je ne croirai pas à l'existence d'une pareille démonstration, avant qu'elle m'ait été montrée ; et prouver qu'en supposant le soleil au centre du monde et la terre dans le ciel on sauve les apparences, n'est pas la même chose que de prouver qu'en réalité le soleil est au centre et la terre dans le ciel. Pour la première démonstration, je la crois possible ; mais, pour la seconde, j'en doute beaucoup, et dans le cas de doute on ne doit pas abandonner l'interprétation de l'Écriture donnée par les saints Pères [1]. »

La conviction du cardinal Bellarmin était bien arrêtée. S'il suppose pour un moment que la théorie du mouvement de la terre peut être démontrée, c'est par manière de parler ; dans son for intérieur il reste persuadé, voire absolument sûr, que cette démonstration est impossible. Et il en appelle à Salomon, tout ensemble « écrivain inspiré et savant de premier ordre », dit-il, pour prouver que le soleil tourne réellement autour de la terre : *Oritur sol, et occidit, et ad locum suum revertitur* [2]. D'ailleurs, ajoute-t-il, le témoignage de nos yeux n'est-il pas une garantie suffisante de cette vérité [3] ?

1. Lettre du 12 avril 1615, publiée par Dominico Berti, *Copernico e le vicende del sistema Copernicano*, Roma, 1873, Paravia, p. 121 sq.

2. *Eccles.*, I, 5.

3. Tout ce raisonnement du savant cardinal est tellement naïf qu'il mérite d'être cité textuellement : « Aggiungo che quello che scrisse : *oritur sol*, etc. fu Salomone, il quale non solo parlo ispirato da Dio, ma fu huomo sopra tutti gli altri sapientissimo e dottissimo nelle scienze humane e nella cognitione delle cose create, e tutta questa sapienza l'hebbe da Dio. Onde non e verosimile che affermasse una cosa, che fosse contraria alla verita demostrata o che si potesse di-

Si l'argumentation du cardinal est faible, il ne s'ensuit pas moins que Galilée pouvait échapper au Saint-Office, pourvu qu'il renonçât à vouloir concilier sa doctrine avec l'Écriture. « Un point est éclairci, disait à ce propos le 2 mai 1615 Mgr Dini; on peut écrire comme mathématicien et sous forme d'hypothèse, comme a fait, dit-on, Copernic; on peut écrire librement pourvu qu'on n'entre pas dans la sacristie [1]. »

Mais Galilée était entré dans la sacristie; ses adversaires l'y avaient poussé, sans doute contre son gré; et il ne dépendait plus maintenant de lui seul d'en sortir indemne. Le P. Lorini, nous l'avons vu, avait dénoncé la lettre au P. Castelli, en y signalant des appréciations suspectes ou téméraires, telles que les suivantes : dire que certaines expressions de la Sainte Écriture sont peu justes; que, dans les discussions sur les effets naturels, l'Écriture tient le dernier rang; que les docteurs de l'Église se trompent souvent dans leurs explications; que l'Écriture ne doit pas être invoquée dans les articles ne concernant pas la foi; que, dans les choses naturelles, l'argument philosophique ou astronomique a plus de force que l'argument sacré ou divin; enfin que le commandement de Josué au soleil doit s'entendre comme fait non au soleil, mais au

mostrare. E se mi dira che Salomone parla secondo l'apparenza, parendo a noi che il sol giri mentre la terra gira, come a che si parte dal litto, se bene gli pare che il litto si parta da lui, nondimeno conosce che questo è errore e lo corregge vedendo chiaramente, che la nave si muove, e non il litto. Ma quanto al sole e la terra, nessuno savio è che habbia besogno di correggere l'errore perche chiaramente experimenta che la terre sta ferma e che l'occhio non s'inganna quando giudica che il sole si muove, come anco non s'inganna quando giudica, che la luna e le stelle si muovano, e questo basti per hora. » Berti, *Copernico,* loc. cit.

1. « Cioè che si possa scrivere come matematico, e per ragione d'ipotesi, purche non s'entri, come s'è altre volte detto, in sagrestia. » *Le Opere*, t. VIII, p. 375.

premier mobile. Toutes ces erreurs, disait Lorini, ne font-elles pas voir le danger que courrait l'Église, si on laissait ainsi le premier venu expliquer l'Écriture à sa façon, contrairement au sentiment des saints Pères et de saint Thomas, et fouler aux pieds toute la philosophie d'Aristote, qui est un si utile auxiliaire de la théologie scolastique : *e che colpesta tutta la filosofia d'Aristotele, della quale tanto si serve la teologia scolastica* [1].

La dénonciation du P. Lorini est du 5 février 1615. L'enquête de la Congrégation de l'*Index* marcha avec une extrême lenteur. Un an plus tard, Galilée, qui était venu s'installer à Rome, espérait encore déjouer les calculs de ses adversaires. « J'arriverai à dévoiler leurs fraudes, s'écriait-il le 20 février 1616; je m'opposerai à eux, et j'empêcherai toute déclaration dont il pourrait résulter un scandale pour l'Église [2]. »

Profonde était son illusion. Au moment où il écrivait ces lignes, son procès avait été engagé sur l'ordre du pape. Comme le cardinal Orsini parlait un jour en faveur de Galilée devant Paul V, celui-ci lui répondit qu'il ferait bien de conseiller à son ami d'abandonner l'opinion de Copernic. Orsini insistant, le Souverain Pontife coupa court à l'entretien en disant que l'affaire était remise entre les mains des cardinaux de la Congrégation du Saint-Office. Dès que le cardinal Orsini se fut retiré, le pape fit appeler le cardinal Bellarmin. Tous deux s'accordèrent à reconnaître que l'opinion soutenue par Galilée était « erronée et hérétique [3] ». La bonne foi du savant

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 11 sq.; ms. du Procès, fol. 342.
2. *Le Opere*, t. VI, p. 225.
3. *Le Opere*, t. VI, p. 228. Lettre de Pierre Guicciardini au grand-duc de Toscane, en date du 4 mars 1616.

astronome ne fut d'ailleurs pas mise en cause.

Le 19 février 1616, tous les théologiens du Saint-Office avaient reçu une copie des propositions suivantes à censurer : « 1° Que le soleil est le centre du monde et par conséquent immobile de mouvement local; 2° Que la terre n'est pas le centre du monde, ni immobile, mais se meut sur elle-même tout entière par un mouvement diurne » ; *che la terra non e centro del mondo, ne immobile, ma si muove secondo se tutta etiam di moto diurno* [1]. Les qualificateurs se réunirent le 23 février, et, le lendemain 24, la censure fut portée dans le Saint-Office, en présence des théologiens consulteurs. « Tous déclarèrent que la première proposition était insensée et absurde en philosophie, et formellement hérétique, en tant qu'elle contredisait expressément de nombreux passages de la Sainte Écriture, selon la propriété des mots et selon l'interprétation commune et le sens des saints Pères et des docteurs théologiens. » Quant à la seconde, ils déclarèrent pareillement, à l'unanimité, qu'elle « méritait la même censure en philosophie et que, par rapport à la vérité théologique, elle était au moins erronée dans la foi [2] ». Suivent, dans les pièces du procès, les noms des onze consulteurs, que nous donnons en note [3].

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 47; ms. du Procès, fol. 376

2. Von Gebler, *Die Acten*, p. 47; ms. du Procès, fol. 376 v°.

3. Petrus Lombardus, archiep. Armacanus; Fr. Hyacinthus Petronius, sacri apostolici Palatii magister; Fr. Raphaël Riphoz, theologiæ magister et vicarius generalis ordinis Prædicatorum; Fr. Michaël Angelus Seghitii, sacræ theologiæ magister et commissarius Sancti Officii; Fr. Hieronymus de Casali majori, consultor Sancti Officii; Fr. Thomas de Lemos; Fr. Gregorius Nunnius Coronel; Benedictus Justinus, S. J.; D. Raphaël Rastellius, cler. reg., doctor theologus; D. Michaël a Napoli, ex Congreg. Cassinensi; Fr. Jacobus Tintus, socius R^mi Patris commissarii Sancti Officii. *Loc. cit.*

Le 25 février, le cardinal Millin fit savoir à l'assesseur et au commissaire du Saint-Office que, vu la censure prononcée par les théologiens sur les propositions de Galilée, le Saint-Père avait ordonné au cardinal Bellarmin de convoquer Galilée afin de l'avertir qu'il eût à abandonner son opinion (le texte primitif portait ses *opinions*) [1]. Dans le cas où il refuserait d'obéir, le commissaire devait, devant notaire et témoins, lui intimer « l'ordre de s'abstenir entièrement d'enseigner cette doctrine et opinion, ou de la défendre ou de la traiter; à défaut d'acquiescement, il serait incarcéré » : *ut omnino abstineat hujusmodi doctrinam et opinionem docere aut defendere seu de ea tractare; si vero non acquieverit, carceretur* [2].

En conséquence, le vendredi 26, le cardinal Bellarmin fit venir Galilée dans son palais, et là, en présence du commissaire général du Saint-Office, l'avertit de l'erreur qui lui était reprochée et l'invita à l'abandonner. Ensuite [3] le commissaire lui-même, devant témoins et notamment devant le cardinal Bellarmin, lui intima, au nom du Souverain Pontife et de la Congrégation du Saint-Office, « l'ordre d'abandonner entièrement l'opinion qui prétend que le *soleil est le centre du monde et immobile et que la terre se meut* »; défense de « la soutenir désormais en aucune manière, de l'enseigner ou de la défendre par

1. Cf. Von Gebler, *Die Acten*, p. 49; ms. du Procès, fol. 378 v°.
2. Von Gebler, *Ibid.*
3. Le texte porte : *Et successive ac incontinenti.* On en a conclu que le commissaire n'avait pas laissé à Galilée le loisir de répondre à Bellarmin. Le P. Grisar (*Galileistudien*, p. 50) fait remarquer, d'après le *Repertorium Inquisitorum pravitatis hereticæ*, Venetiis, 1625, p. 431, que le mot *incontinenti* est une formule élastique, qui comporte bien un intervalle de plusieurs heures ou même de plusieurs jours.

parole ou par écrit, sous peine de se voir intenter un procès devant le Saint-Office. » Galilée, ajoute le procès-verbal, « acquiesça à l'ordre qui lui était donné et promit d'obéir [1] ».

La Congrégation de l'*Index* eut sans doute égard à la simplicité et à la franchise de cette soumission. Dans la condamnation générale qu'elle porta, le 5 mars suivant, contre la théorie copernicienne, elle ne prononça pas le nom de Galilée ni ne signala expressément ses ouvrages [2]. Celui-ci n'en comprit pas moins la leçon qui lui était donnée. « L'issue de cette affaire, écrivait-il le 6 mars, a montré que mon opinion n'a pas été acceptée par l'Église. Celle-ci a seulement fait déclarer qu'une telle opinion n'était pas conforme aux Saintes Écritures ; d'où il suit que les livres voulant prouver *ex professo* que cette opinion n'est pas opposée à l'Écriture sont seuls prohibés [3]. »

Ses ennemis cependant ne désarmaient pas. Dans une audience du 11 mars, où le Souverain Pontife lui témoigna une extrême bienveillance, il se plaignit des calomnies qui circulaient toujours sur son compte. Paul V le rassura en affirmant que les Congrégations et lui-même connaissaient parfaitement la pureté de ses intentions et la droiture de son esprit. « De mon vivant, ajouta le Pape, vous pouvez être sûr qu'on ne donnera aucune créance aux calomniateurs [4]. »

Cette assurance n'empêcha pas le bruit de se répandre que l'Inquisition avait condamné Galilée à une abjuration et à une pénitence salutaire. Pour réfuter

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 49; ms. du Procès, fol. 378-379.
2. Von Gebler, *Die Acten*, p. 50, d'après Riccioli, *Almagestum novum*, Bologne, 1653, t. II, p. 496.
3. *Le Opere*, t. VI, p. 231.
4. Lettre du 12 mars 1616. *Le Opere*, t. VI, p. 233.

cette allégation injurieuse, Galilée sollicita de Bellarmin une attestation qui lui permît de fermer la bouche à ses ennemis, en rétablissant les faits. Le témoignage du cardinal figura plus tard au procès de 1633. En voici la teneur : « Galilée n'a abjuré ni entre nos mains ni en celles de personne autre, à Rome ou ailleurs, que nous sachions, aucune de ses opinions ou doctrines, *alcuna sua opinione o dottrina;* il n'a pas non plus reçu de pénitences salutaires, ni d'autre sorte; on lui a seulement notifié la déclaration faite par notre Saint-Père et publiée par la Sacrée Congrégation de l'Index, où il est marqué que la doctrine attribuée à Copernic, à savoir que la terre se meut autour du soleil, et que le soleil se tient au centre du monde, sans se mouvoir de l'orient à l'occident, est une doctrine contraire aux Saintes Écritures, et que par conséquent on ne peut la défendre ni la soutenir [1]. »

On remarquera que les termes dont Bellarmin se sert dans cette lettre pour prohiber la doctrine copernicienne sont moins explicites et moins rigoureux que ceux du procès-verbal des séances du 25 et du 26 février. *Ut omnino abstineat hujusmodi doctrinam et opinionem docere aut defendere seu de ea tractare,* disait la note du 25 février : *nec eam* (*opinionem*) *de cetero quovis modo teneat, doceat aut defendat, verbo aut scriptis,* était-il observé dans la séance du 26. Or Bellarmin, le 26 mai, laisse de côté les mots d'apparence si précise : *ut omnino abstineat... de ea tractare... verbo aut scriptis,* et se borne à déclarer que ce qui est interdit, c'est de dé-

1. Von Gebler, *Die Acten,* p. 91 ; ms. du Procès, fol. 427. Cette attestation est datée du 26 mai 1616.

fendre et de tenir l'opinion de Copernic, *non si possa defendere ne tenere.*

Ces divergences, qui ne vont assurément pas jusqu'à la contradiction, mais qui peuvent marquer des nuances assez délicates de pensée, furent relevées plus tard par les juges du procès de 1633[1]. On ne saurait s'étonner qu'elles aient attiré également l'attention des critiques. Quelques-uns en ont même conclu que les textes des procès-verbaux du 25 et du 26 février avaient été forgés après coup, pour mettre Galilée en faute et le perdre plus sûrement [2]. Ce sentiment, qui a obtenu quelque faveur même auprès d'un érudit tel que von Gebler, est aujourd'hui abandonné. Von Gebler, après avoir lu le manuscrit du procès, a hautement reconnu que les textes prétendus apocryphes étaient d'une authenticité indubitable [3].

Mais, si le loyal critique ne fait pas difficulté de les admettre, par contre il estime qu'ils ne pouvaient être invoqués dans le second procès, d'abord parce qu'ils ne s'accordent pas avec la lettre de Bellarmin qui est un document hors de conteste, ensuite parce qu'ils ne portent pas les signatures requises pour leur validité juridique.

La concordance entre ces textes et la lettre de Bellarmin n'est pas textuelle. Est-ce à dire pour cela qu'on ne puisse les interpréter dans un même sens? On a la preuve certaine que les adversaires de Copernic ne prétendaient pas interdire de développer sa théorie, pourvu qu'on le fît uniquement sous forme d'hypo-

1. Cf. Von Gebler, *Die Acten*, p. 88; ms. du Procès, fol. 424.
2. Par exemple Wohlwill, *Der Inquisitionsprozess des Galileo Galilei*, 1870; cf. Von Gebler, *Galileo Galiei und die römische Kurie*, 1876, p. 101 sq.
3. Von Gebler, *Die Acten*, p. XX-XXIII.

thèse, sans rapport avec la réalité des phénomènes astronomiques [1]. « L'hypothèse ne passait pas alors pour une explication scientifique destinée à remplacer une autre explication reconnue inexacte ou insuffisante; on donnait au mot un sens purement abstrait comme en mathématiques; par exemple : supposez deux lignes droites prolongées à l'infini, » etc. [2]. Tel était vraisemblablement le fond de la pensée de ceux qui, le 25 et le 26 février 1616, défendirent à Galilée d'enseigner la doctrine copernicienne. Les mots *quovis modo... seu de ea tractare* n'auraient pas eu un sens absolu : ils s'appliqueraient seulement à la doctrine de Copernic considérée comme explication réelle des phénomènes; *seu de ea tractare,* notamment, formerait un véritable pléonasme, qui n'aurait pas de signification particulière, mais équivaudrait à *docere, defendere, tenere.* De la sorte les formules des séances du 25 et du 26 février se ramèneraient à la formule de la lettre de Bellarmin.

Cette explication, qui est celle du P. Grisar [3] et du Dr Funk [4], est très plausible en critique. Il faut reconnaître toutefois que les juges de 1633 n'acceptèrent pas l'équivalence des diverses formules et reprochèrent à Galilée de n'avoir pas tenu compte des mots *quovis modo* dans la défense qui lui avait été faite d'enseigner la théorie copernicienne [5].

Avaient-ils le droit d'invoquer le document où se trouvent ces expressions? « Il est sans valeur en

1. Cf. Von Gebler, *Die Acten*, p. 78; ms. du Procès, fol. 415 v°.
2. Nous trouvons cette juste observation dans Jaugey, *Le Procès de Galilée et la théologie*, p. 13.
3. *Ouv. cit.*, p. 54.
4. *Zur Galilei-Frage*, loc. cit., p. 451.
5. Von Gebler, *Die Acten*, p. 79 et 88; ms. du Procès, fol. 416 et 424.

droit, dit von Gebler; les signatures requises pour sa validité font défaut[1]. » Von Gebler se trompe. Le résumé des séances du 25 et du 26 février n'est pas, ainsi qu'il le pense, une simple note, mais bien un procès-verbal, qui a, comme tel, un caractère officiel. Pour être valable en droit, il n'était nullement nécessaire qu'il portât la signature de Bellarmin, du notaire et des témoins; il suffisait qu'il fût rédigé par le notaire faisant fonction d'officier public, et qu'il ne renfermât pas d'inexactitudes avérées. Les procès-verbaux des séances du 30 avril et du 2 juillet 1633 ne portent pas davantage de signatures; on aurait tort d'en contester pour cela la valeur juridique, comme l'a surabondamment démontré le P. Grisar[2]. Toute cette discussion n'a d'ailleurs qu'une portée purement critique. En fait, les pièces que von Gebler tient pour suspectes n'ont guère exercé d'influence sur le procès de 1633; sans elles il eût été engagé de la même façon, et sans elles il aurait abouti au même résultat.

II

LE PROCÈS DE 1633.

Galilée avait quitté Rome et regagné Florence, où l'attendaient la bienveillance et les faveurs du grand-duc de Toscane. Allait-il s'ensevelir dans une futile

1. *Die Acten*, p. XXX-XXXII.

2. Sur tout ceci, cf. Grisar, *ouv. cit.*, p. 54 sq.; Funk, *ouv. cit.*, p. 451. Ce chapitre était composé quand nous avons eu connaissance de l'intéressant travail d'Antonio Ricci Riccardi, dont nous recommandons la lecture : *Galileo Galilei e fra Tommaso Caccini. Il processo del Galilei nel 1616 e l'abjura segreta rivelate dalle carte*, Firenze, 1904.

oisiveté ? S'il continuait à poursuivre ses recherches astronomiques, il était bien difficile, pour ne pas dire impossible, qu'il ne retrouvât pas, au bout de ses nouveaux calculs, ses anciennes conclusions.

Or tout l'invitait, ses admirateurs comme ses adversaires, à reprendre ses études et à suivre sa pointe.

Dès le 1er juin 1616, un médecin napolitain, philosophe et mathématicien, Stelliota, lui traçait un plan de conduite en ces termes : « Les professeurs de sciences doivent montrer les calomnies des sophistes. La pensée des supérieurs est sainte et juste ; mais, comme le décret (de 1616) a été rendu sans que les parties aient été entendues, il faudrait revoir la cause, qui intéresse tout le monde ; il faudrait que les professeurs de mathématiques étrangers présentassent un mémoire. » Et avec un grand sens il ajoutait : « Faites prévenir ceux qui gouvernent le monde que les personnes qui cherchent à mettre la discorde entre la science et la religion sont peu amies de l'une et de l'autre [1]. »

A quelque temps de là, un jésuite, le Père Grassi, attaquait directement, bien qu'avec certains égards, dans un livre intitulé *Libra astronomica*, la théorie copernicienne et les thèses de Galilée [2]. Celui-ci ne pouvait manquer de relever le gant. Il publia son *Saggiatore*, « l'Essayeur, » sous forme de lettre adressée à Mgr Cesarini, qui allait devenir le *maestro di camera* d'Urbain VIII. L'ouvrage avait pour but de faire voir que le système de Copernic et de Képler est en parfait accord avec les observations du

1. *Le Opere*, t. VIII, p. 386.
2. Cf. *Le Opere*, t. VIII, p. 430.

télescope, tandis que le système de Ptolémée et des péripatéticiens est insoutenable. Galilée concluait que, le premier système étant condamné par l'autorité ecclésiastique, et le second par la raison, il fallait en chercher un autre. Malgré cette conclusion, le *Saggiatore* était, au fond, une défense habilement conduite de la doctrine copernicienne. Le maître du Sacré Palais et ses théologiens ne s'en aperçurent pas. L'autorisation d'imprimer, délivrée le 2 février 1623, contient ces mots : « J'ai lu par ordre du maître du Sacré Palais cet ouvrage du *Saggiatore*, et outre que je n'y ai rien trouvé de contraire aux bonnes mœurs ou qui s'éloigne de la vérité surnaturelle de notre foi, j'y ai reconnu de si belles considérations sur la philosophie naturelle, que notre siècle, je crois, pourra se glorifier dans les siècles futurs, non seulement d'un héritier des travaux des philosophes passés, mais aussi d'un révélateur de beaucoup de secrets de la nature, qu'ils furent impuissants à découvrir; ainsi le démontrent les ingénieuses et sages théories de l'auteur dont je suis heureux d'être le contemporain, parce que ce n'est plus avec le peson et approximativement, mais avec des balances très sûres, que se mesure aujourd'hui l'or de la vérité [1]. » L'ouvrage fut offert au nouveau pape, le cardinal Barberini, devenu Urbain VIII, qui en accepta la dédicace [2].

Bien plus le Souverain Pontife « le lut, dit-on, avec grand plaisir [3] ». Flatté d'un tel hommage rendu à son livre, Galilée se prit à caresser de hardis

1. *Le Opere*, t. IX, p. 26.
2. *Le Opere*, t. IX, p. 1.
3. « Con gran gusto. » *Le Opere*, t. IX, p. 48.

projets pour l'avenir. Faire rapporter le décret de 1616 ne lui parut pas une entreprise au-dessus de ses forces[1]. Il était sûr de rencontrer à Rome un excellent accueil[2]. Sa présence y est attestée au mois d'avril 1624. Le 8 juin, il écrivait à son ami le prince Cesi : « Quant à ce qui se passe ici, j'ai principalement reçu de très grands honneurs et distinctions de Sa Sainteté, ayant eu avec Elle jusqu'à six fois de longues conversations. Hier Elle m'a promis une pension pour mon fils et, trois jours auparavant, Elle m'avait envoyé un beau tableau, deux médailles, une d'argent, une autre d'or, et une grande quantité d'*Agnus Dei*[3]. »

Malgré la haute estime qu'Urbain VIII professait pour Galilée, et dont on a maints témoignages positifs[4], il n'est pas vraisemblable qu'il se soit prêté à une revision du décret de 1616. L'ardeur du hardi astronome ne fut pas pour cela refroidie. Il méditait un grand ouvrage dans lequel il se proposait de développer les idées déjà insinuées dans le *Saggiatore* sur les deux systèmes du monde qui se partageaient les esprits. Il y travailla sept ou huit ans. Dans une lettre, en date du 24 décembre 1629, qu'il

1. C'est ainsi du moins qu'on interprète ce qu'il dit dans une de ses lettres : « Io raggiro nella mente cose de qualche momento per la republica letteraria. » *Le Opere*, t. VI, p. 289.

2. Voir les lettres de Rinuccini et de Mgr Ciampoli (du 20 octobre 1623 et du 16 mars 1624). *Le Opere*, t. IX, p. 40 et 55.

3. *Le Opere*, t. VI, p. 295.

4. Le 8 juin 1624, par exemple, Urbain VIII adressait au grand-duc de Toscane, Ferdinand II, un bref qui contient un magnifique éloge de Galilée; il déclarait avoir « une affection paternelle pour cet homme illustre dont la renommée resplendissait aux cieux et se répandait par toute la terre, car à son mérite scientifique et littéraire se joignait une ardente piété ». *Le Opere*, t. IX, p. 60. Le pape lui dédia un traité : *intorno alle api;* cf. *Le Opere*, t. IX, p. 97, 103, etc.

adresse au prince Cesi, on voit que l'œuvre était presque achevée. Elle ne parut cependant qu'en 1632, sous ce titre : *Dialogo di Galileo Galilei Linceo Matematico sopraordinario dello Studio di Pisa e Filosofo e Matematico Primario del serenissimo Granduca di Toscana : dove nei congressi di quattro giornate si discorze sopra i due Massimi Sistemi del Mondo, Tolemaico e Copernicano, proponendo indeterminatamente ragioni filosofiche e naturali tanto per l'una quanto per l'altra parte.*

La publication avait souffert d'énormes difficultés. Galilée aurait souhaité de le faire imprimer à Rome. Mais le P. Riccardi, maître du Sacré Palais, qui avait si bien accueilli le *Saggiatore,* reconnut que l'auteur, dans ce nouvel ouvrage, loin de proposer le système de Copernic comme une hypothèse mathématique, en parlait en termes qui formaient un essai de démonstration scientifique. Il ne fallait pas songer à le mettre au jour dans cet état. Le P. Riccardi proposa donc d'y introduire certaines corrections, que Galilée admit en principe. L'autorisation d'imprimer lui fut accordée à ces conditions[1].

Bientôt cependant, par suite de circonstances qu'il serait trop long d'indiquer ici, il fut contraint de remporter son manuscrit à Florence. Là il le soumit à l'examen de l'Inquisiteur, qui lui donna l'*Imprimatur*, sans les réserves qu'avait faites le P. Riccardi. C'était un succès, ce semble, mais un succès qui pouvait devenir dangereux. N'était-il pas à craindre que Rome ne jugeât sévèrement le procédé de l'Inquisi-

1. Cf. *Le Opere*, t. VI, p. 374, lettre de Galilée à Cioli; Von Gebler, *Die Acten*, 52 sq.; ms. du Procès, fol. 387 sq.

tion florentine? Pour comble d'imprudence, Galilée mit en tête de son livre, avec l'*Imprimatur* de l'Inquisiteur et du vicaire général de Florence, celui du P. Riccardi, qui n'avait été accordé que-sous conditions et conditions non remplies [1].

Il suffisait d'ouvrir le volume pour comprendre les justes appréhensions du maître du Sacré Palais. Les interlocuteurs du dialogue s'appelaient Sagredo, Salviati et Simplicio : les deux premiers, savants amis de Galilée, l'un Florentin, l'autre Vénitien, déjà morts, soutenaient le système copernicien; le troisième, dont le nom avait été emprunté à un commentateur d'Aristote, défendait la théorie de Ptolémée. Mais il était visible que Simplicio ne jouait son rôle que pour la forme; les raisons qu'il alléguait ne servaient qu'à mettre en valeur la force des arguments de ses contradicteurs [2].

Dès que l'ouvrage fut connu à Rome, il souleva une tempête de colères et de réclamations. On devine d'où venait ce « fracas », comme parle Galilée [3]. « Il a écrit son livre contre le sentiment commun des péripatéticiens [4], » disait le P. Scheiner. Ce que l'auteur avait le plus à redouter, remarque à son tour Campanella, récemment sorti des prisons du gouvernement espagnol, « c'était la violence des gens qui ne savent rien [5]! »

1. Cf. Von Gebler et le ms. du Procès, *loc. cit.*

2. On accusa Galilée d'avoir mis les arguments favorables à Ptolémée « dans la bouche d'un sot », *in bocca di un sciocco*. Cf. Von Gebler, *Die Acten*, p. 56; ms. du Procès, fol. 389 v°.

3. Lettre du 17 mai 1632.

4. « Contra communem peripateticorum scolam. » *Le Opere*, t. IX, p. 275.

5. « Dubito di violenza di gente che non sa. » *Le Opere*, t. IX, p. 284.

Les sévérités de l'autorité ecclésiastique, jusque-là favorable à l'auteur en raison des sentiments de piété et d'obéissance qu'il avait toujours montrés, étaient aussi à appréhender. Le P. Riccardi pouvait se plaindre qu'on eût abusé de sa complaisance, voire de sa signature. Le pape se reconnut-il, comme on l'a prétendu, dans le *Dialogo*, sous le personnage un peu ridicule de Simplicio, dans la bouche duquel se trouvaient divers arguments qu'il avait jadis opposés à Galilée au cours d'un entretien familier? Cela n'est pas invraisemblable[1]. Des raisons plus graves étaient, du reste, de nature à le mécontenter; Galilée avait manifestement enfreint l'engagement pris en 1616 de ne plus enseigner la doctrine copernicienne. Cela suffisait pour le perdre dans l'estime et dans la confiance du Souverain Pontife.

Aussi voyons-nous, dès la première quinzaine d'août (1632), Urbain VIII déférer le *Dialogo* à l'examen d'une commission extraordinaire. Par égard pour l'auteur et peut-être surtout pour son protecteur, le grand-duc de Toscane, le Saint-Office n'en fut pas d'abord saisi. La commission n'eut en quelque sorte qu'un caractère officieux [2].

Urbain VIII était pourtant très irrité. Le 5 septembre, apercevant Niccolini, ambassadeur de Toscane, il éclata en violents reproches : « Galilée, dit-il, a,

1. Galilée dut écrire au cardinal Barberini, neveu d'Urbain VIII, une lettre dans laquelle il proteste qu'il n'a jamais eu l'intention de tourner le pape en ridicule. *Le Opere*, t. X, p. 159. Ses amis intervinrent directement auprès du Souverain Pontife : « Jamais, lui dirent-ils, Galilée n'a eu la pensée d'offenser Votre Sainteté. — Nous le croyons, nous le croyons, » répliqua Urbain VIII. Malgré cela, il dut rester une impression fâcheuse dans l'esprit du pape. Cf. sur tout ceci, H. de l'Épinois, *Revue des Quest. historiques*, 1867, t. II, p. 119 sq.

2. Dépêche de Niccolini, 18 septembre 1632. *Le Opere*, t. IX, p. 427.

lui aussi, la hardiesse d'entrer où il ne doit pas entrer, et d'aborder les matières les plus graves et les plus dangereuses que l'on puisse agiter en ce moment-ci. » — « Mais il a imprimé son livre avec autorisation, » fit observer l'ambassadeur. — « Oui, reprit le pape avec animation, Ciampoli et le maître du Sacré Palais ont été circonvenus; Ciampoli, sans avoir jamais vu et lu l'ouvrage, m'a affirmé que Galilée voulait se conformer en tout aux ordres du pape et que tout était bien. » Et Urbain VIII se plaignit de Ciampoli et du maître du Sacré Palais. — « On donnera du moins à Galilée le temps de se justifier? » demanda Nicolini. — « En ces matières du Saint-Office on ne fait que censurer, reprit le pape, puis on demande une rétractation. » — « Galilée ne pourrait-il pas savoir auparavant ce qu'on lui reproche? » objecta Niccolini. — « Je vous le dis, répliqua vivement le pape, le Saint-Office ne procède pas ainsi; jamais on ne prévient personne auparavant, d'autant plus que Galilée sait très bien, s'il le veut savoir, en quoi consistent les difficultés, car nous en avons causé ensemble et le lui avons dit nous-même[1]. »

Le rapport de la commission ne se fit pas attendre; en voici les conclusions : 1° Galilée a transgressé les ordres qu'on lui avait donnés, en abandonnant l'hypothèse pour affirmer absolument la mobilité de la terre et la stabilité du soleil; 2° il a mal rattaché l'existence du flux et du reflux de la mer à la stabilité du soleil et à la mobilité de la terre, qui n'existent pas; 3° il a frauduleusement passé sous silence l'ordre que le Saint-Office lui avait intimé en 1616,

1. Dépêche de Niccolini, 5 septembre. *Le Opere*, t. IX, p. 420.

d'abandonner entièrement, de ne plus enseigner ni défendre, de quelque manière que ce fût, par la parole ou par les écrits, l'opinion d'après laquelle le soleil est le centre du monde et la terre se meut [1].

A côté de ce document, le recueil manuscrit des pièces du procès contient un rapport du même genre où se retrouvent les mêmes conclusions, un peu plus détaillées, sous huit chefs différents [2]. En fait l'accusation se ramène à ces deux chefs : Galilée a désobéi aux ordres du Saint-Office et violé son engagement de 1616; Galilée, bien qu'il déclare vouloir traiter la question du mouvement de la terre hypothétiquement, procède par voie d'affirmation, et enseigne sa théorie de façon absolue. Ce sont les reproches qu'Urbain VIII formula expressément dans un nouvel entretien qu'il eut avec Niccolini [3].

Le rapport de la commission concluait qu'il y avait lieu de délibérer sur la procédure à suivre « tant contre Galilée, que contre son ouvrage » [4]. Le 23 septembre 1632, l'inquisiteur de Florence reçut l'ordre de signifier au coupable qu'il eût à se présenter devant la commission du Saint-Office dans le courant

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 53; ms. du Procès, fol. 387 v°.

2. Notons les griefs suivants : « 1° Aver posto l'Imprimatur di Roma senz'ordine; 2° Aver posto la medicina del fine in bocca di un sciocco; 3° Recedere dall'hipothesi a asserendo assolutamente la mobilita della terra e stavilità del sole, a qualificando gli argomenti su che la fonda per dimostrativi, e necessarii, o trattando la parte negativa per impossibile; 4° Tratta la cosa come non decisa...; 5° Lo strapozzo degl' autori contrarii e di che più si serve la Santa Chiesa; 7° Dar' per argomento di verità che passino i Tolemaici a Copernicani, e non è contra... » Von Gebler, *Die Acten*, p. 56; ms. du Procès, fol. 389.

3. *Le Opere*, t. IX, p. 435.

4. « Si deve hora deliberare del modo di procedere tam contra personam, quam contra librum jam impressum. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 53; ms. du Procès, fol. 387 v°.

d'octobre, afin d'expliquer sa conduite. Cet ordre émanait du pape [1].

Galilée comprit alors en quels périls il s'était engagé. Il fit d'abord la sourde oreille et chercha à gagner du temps. Il offrit même de s'expliquer devant l'inquisiteur de Florence, prétextant son grand âge (près de soixante-dix ans), son état maladif et la fatigue d'un voyage de Rome [2]. Ces atermoiements étaient inutiles. Ses amis ne doutèrent bientôt plus que le meilleur parti était d'obéir et de se soumettre. « Croyez bien, lui écrivait Niccolini, qu'il serait nécessaire de ne pas essayer de défendre ce que la Congrégation n'approuve pas, mais qu'il faudra s'en rapporter à ce que voudront les cardinaux ; autrement vous soulèverez de très grandes difficultés [3]. » Comme l'ambassadeur de Toscane, fra Fulgence Micanzio, lui disait : « Ne vous défendez pas, ne vous fatiguez pas, mais soumettez-vous entièrement au désir de la Congrégation ; vous éviterez ainsi bien des embarras [4]. »

Trois mois s'écoulèrent ainsi en vains pourparlers. Le pape à la fin s'impatienta. On eut beau lui présenter le certificat de trois médecins [5], attestant que Galilée était retenu au lit par la maladie. Se défiant du témoignage, il fit écrire le 30 décembre à l'inquisiteur de Florence que ni lui ni la Congrégation ne pouvaient et ne devaient supporter de tels subter-

1. « Die 23 septembre 1632, Sanctissimus (Papa) mandavit Inquisitori Florentiæ scribi ut eidem Galileo nomine sacræ Congregationis significet, » etc. Von Gebler, *Die Acten*, p 93 ; ms. du Procès, fol. 394.

2. Von Gebler, *Die Acten*, p. 65-71 ; ms. du Procès, fol. 397-407 ; cf. H. de l'Épinois, *Revue des Quest. historiques*, 1867, t. II, p. 120 sq.

3. *Le Opere*, t. IX, p. 304.

4. *Le Opere*, t. IX, p. 307.

5 Le certificat est du 17 décembre 1635. Von Gebler, *Die Acten*, p. 71 ; ms. du Procès, fol. 407.

fuges ; qu'il fallait vérifier si vraiment Galilée pouvait sans péril se rendre à Rome, en faisant constater par un commissaire, assisté d'un médecin, l'état réel du malade; s'il pouvait venir, on l'amènerait prisonnier et lié avec des fers; si, au contraire, sa santé l'exigeait, on surseoirait au déplacement; mais une fois le danger passé, on l'amènerait prisonnier, enchaîné et lié, avec des fers : *carceratus et ligatus ac cum ferris*. Dans tous les cas le commissaire et les médecins devaient procéder aux frais de Galilée, parce que celui-ci s'était mis dans cette situation par sa faute et qu'il avait refusé d'obéir en temps opportun [1].

De tels ordres paraîtront rigoureux. Mais Galilée les avait en quelque sorte provoqués. Rome ne faisait en somme que suivre la procédure ordinaire usitée dans les tribunaux, où il y avait contrainte par corps contre tout accusé qui refusait de se présenter librement.

La menace ne fut d'ailleurs pas mise à exécution. Le 20 janvier, Galilée se décida à prendre le chemin de la Ville Éternelle [2]. Une litière du grand-duc de Toscane lui servit de véhicule. Il arriva à Rome, en état de santé très satisfaisant, le 13 février 1633. Comme tous les accusés, fussent-ils évêques ou prélats, il devait s'attendre à être interné dans une des cellules du Saint-Office. Par une gracieuse exception faite en sa faveur, la résidence de l'ambassadeur Niccolini, si connue depuis sous le nom de villa Médicis, lui fut assignée pour domicile [3]. Il y

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 72; ms. du Procès, fol. 409.
2. Von Gebler, *Die Acten*, p. 73; ms. du Procès, fol. 411.
3. *Le Opere*, t. IX, p. 440.

trouva non seulement le logement et la table, mais des agréments de toute sorte, au sein d'une famille riche et dévouée. Plus tard, pour éviter les interruptions dans la procédure, on lui fit quitter cette retraite; mais alors encore il eut pour demeure, au lieu d'une prison, l'appartement du fiscal de l'Inquisition, appartement qui se composait de trois belles pièces [1]. Il y habitait avec son domestique, et l'ambassadeur du grand-duc, ainsi que l'ambassadrice, continuèrent de lui procurer toutes ses aises [2] : c'est lui-même qui nous l'atteste. Il passa en tout dans ce logement, entre le 12 avril et le 22 juin, vingt-deux jours. Sa santé n'eut pas à en souffrir; là-dessus encore nous possédons son témoignage [3].

Il lui fallut subir quatre interrogatoires; le premier eut lieu le 12 avril [4], le dernier le 21 juin. Nous ne pouvons que les résumer ici; ils roulent sur trois points : 1° Galilée a trahi l'engagement qu'il avait pris d'abandonner complètement la doctrine de Copernic et de ne plus l'enseigner en aucune manière, *quovis modo;* 2° non seulement il a repris cette théorie, mais encore, au lieu de la traiter d'une manière hypothétique, il en affirme la valeur scientifique, c'est la question du *dictum* ou *factum hæreticale;* 3° comme cette théorie était condamnée par le Saint-Office, l'auteur du *Dialogo* l'avait-il, malgré tout, tenue pour vraie et y avait-il adhéré dans son for intérieur? c'est la question de l'*intentio*.

Sur le premier point Galilée justifia sa conduite

1. *Le Opere*, t. IX, p. 437.
2. *Le Opere*, t. VII, p. 29.
3. *Ibid.*
4. Von Gebler, *Die Acten*, p. 74; ms. du Procès, fol. 413.

en alléguant le texte de la lettre que lui avait adressée le cardinal Bellarmin. Ce document contenait bien la défense de soutenir la doctrine copernicienne, mais il n'interdisait pas de l'exposer *quovis modo*. Ces derniers mots ne s'y lisaient point. Or l'auteur du *Dialogo* pouvait-il soupçonner que le cardinal n'eût pas reproduit exactement ou traduit fidèlement la pensée du Saint-Office? En se conformant aux ordres de Bellarmin, l'accusé avait la conscience de n'avoir pas trahi sa promesse, ni par conséquent violé le décret de 1616 [1].

Le second grief était plus difficile à écarter. Galilée commença par affirmer qu'il n'avait exposé dans son ouvrage la théorie copernicienne que sous une forme purement hypothétique. Mais ayant eu vent que trois théologiens [2], après examen du *Dialogo*, déclaraient expressément que la thèse y était soutenue de façon absolue et qu'il y avait lieu de tenir l'auteur pour « suspect » [3], il fut sans doute pris de peur et consentit à s'avouer coupable [4]. « En raison des accusations dont je suis l'objet, j'ai voulu, dit-il dans l'interrogatoire du 30 avril, relire mon livre afin de voir si, par inadvertance et contre mon intention, il ne me serait pas échappé certaines expressions qui auraient pu faire croire à un lecteur mal averti de ma pensée intime, que les arguments

1. Interrogatoires du 12 avril et du 10 mai. Von Gebler, *Die Acten*, p. 77 sq., et 88 sq.; ms. du Procès, fol. 415 suiv., et 423.

2. Les trois théologiens consulteurs sont Augustin Oreggi, Melchior Inchofer, Zacharias Paschaligo; leurs rapports se lisent dans le ms. du Procès, fol. 429 à 447; cf. Von Gebler, *Die Acten*, p. 92-111.

3. « De firma huic opinioni (Copernicanæ) adhæsione vehementer esse suspectum, » dit Inchofer. Von Gebler, *Die Acten*, p. 92; ms. du Procès, fol. 431; cf. le rapport de Paschaligo, *Die Acten*, p. 104; ms. du Procès, fol. 443.

4. Von Gebler, *Die Acten*, p. 83-84; ms. du Procès, fol. 419-426.

dirigés *contre la thèse fausse que je me proposais de réfuter* manquaient de force et étaient eux-mêmes facilement réfutables. Et j'ai trouvé qu'en effet deux arguments favorisaient trop l'opinion copernicienne. C'est là une erreur de ma part, je le confesse. C'est l'effet d'une vaine ambition, d'une pure ignorance et d'une inadvertance. Si j'avais aujourd'hui à exposer les mêmes raisons, je les énerverais (*nerverei*) de telle sorte qu'elles ne pourraient plus avoir cette force dont elles sont d'ailleurs essentiellement et réellement dépourvues [1]. » Après cette déclaration Galilée s'apprêtait à sortir, mais il revint sur ses pas et ajouta : « Afin de bien prouver que je n'ai pas tenu et que je ne tiens pas pour vraie l'opinion condamnée de la mobilité de la terre et de la stabilité du soleil, je suis tout disposé, si on m'en donnait la faculté et le temps, à continuer mes dialogues et à reprendre les arguments déjà présentés en faveur de cette opinion fausse et condamnée, pour les réfuter de la manière la plus efficace qu'il plaira à Dieu de m'enseigner. »

Sur la portée du *Dialogo* on avait donc son aveu; la doctrine en était réellement copernicienne. Restait la question de l'*intentio*. Était-il bien vrai que Galilée n'y eût pas adhéré de cœur, comme il osait l'affirmer? Dans une séance tenue, le 16 juin, par la Congrégation du Saint-Office, le Saint-Père décida de lui faire « subir un interrogatoire sur son intention, même avec menace de la torture; s'il persistait (à nier son adhésion à la doctrine copernicienne), on le ferait

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 85; ms. du Procès, fol. 420-421. Dans l'interrogatoire du 10 mai, il répéta les mêmes déclarations. Von Gebler, *Die Acten*, p. 90; ms. du Procès, fol. 425 v°.

abjurer en pleine séance de la Congrégation et on le condamnerait à la prison au gré du Saint-Office. On lui enjoindrait, en outre, de ne plus traiter désormais, de quelque manière que ce fût, ni pour ni contre, par écrit ou de vive voix, le sujet de la mobilité de la terre et de la stabilité du soleil, sous peine d'être relaps ». Le *Dialogo* serait prohibé. Et pour que ces décisions fussent portées à la connaissance de tous, le pape ordonna d'envoyer des exemplaires de la future sentence à tous les nonces apostoliques, à tous les inquisiteurs de l'hérésie et principalement à l'inquisiteur de Florence, qui devait la lire publiquement, en pleine séance, après avoir convoqué la plupart des professeurs de mathématiques [1].

En conséquence de ces ordres, Galilée comparut une quatrième et dernière fois, le 21 juin, devant le Saint-Office. On lui demanda « s'il tenait et depuis combien de temps il tenait pour vrai que le soleil était le centre du monde et que la terre n'était pas le centre du monde, ou même se mouvait d'un mouvement diurne ». — « Avant la décision de la Sacrée Congrégation de l'Index, répondit-il, et avant qu'on m'intimât des ordres à se sujet, j'étais indifférent et j'estimais que les opinions de Ptolémée et de Copernic étaient toutes deux soutenables, que l'une ou l'autre pouvait être vraie dans la nature. Mais après cette décision, convaincu de la prudence de

1. « Die 16 junii 1633... Sanctissimus decrevit ipsum (Galileum) interrogandum esse supra intentione, etiam comminata ei tortura, et si sustinuerit, prævia abjuratione de vehementi in plena Congregatione Sancti Officii condemnandum ad carcerem arbitrio Sacræ Congregationis. Injuncto ei ne de cætero, scripto vel verbo tractet amplius quovis modo de mobilitate terræ, nec de stabilitate solis, et e contra, sub pœna relapsus, » etc. Von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du Procès, fol. 451 v°.

mes supérieurs, toute ambiguïté cessa dans mon esprit, et j'ai tenu et je tiens encore pour très vraie et indubitable l'opinion de Ptolémée sur la stabilité de la terre et la mobilité du soleil. » On lui fit remarquer que son ouvrage témoignait d'un sentiment contraire. « Je le répète, depuis la décision de mes supérieurs, je n'ai jamais tenu intérieurement (pour vraie) l'opinion condamnée. » On insista et on lui déclara que, « s'il ne se décidait pas à avouer la vérité, on en viendrait contre lui aux moyens de droit et de fait qui seraient opportuns ». — « Encore une fois, je ne soutiens pas, ni n'ai jamais soutenu (dans mon for intérieur) l'opinion de Copernic depuis que j'ai reçu l'ordre de l'abandonner. Du reste, je suis entre vos mains, faites ce qu'il vous plaira. » — « Dites la vérité, sinon on en viendra à la torture. » — « Je suis ici pour obéir ; après la décision de l'Index, je n'ai pas tenu cette opinion (pour vraie), je l'ai déjà dit. » Comme on ne pouvait rien obtenir de plus, on le renvoya à sa place, après lui avoir fait signer sa déposition [1].

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 112-114; ms. du Procès, fol. 452-453. Galilée fut menacé de la torture, mais il ne la subit pas : c'est un point aujourd'hui à peu près universellement reconnu. Wohlwill, dans son ouvrage : *Ist Galilei gefoltert worden?* affirmait encore en 1877 que Galilée avait été mis à la question. Il appuyait son opinion sur le texte de la condamnation qui porte que l'accusé fut soumis à l'examen rigoureux : *al rigoroso esame*, dans lequel il répondit *cattolicamene* (Cf. Grisar, *ouv. cit.*, p. 134). Ces expressions, selon lui, font entendre clairement que Galilée fut conduit dans la chambre de la torture. Peut-être fut-il déshabillé et lié pour l'exécution; peut-être s'en est-on tenu à la menace; mais on en vint au moins à la *territio realis*. Le juge était autorisé à appliquer la torture tant qu'il soupçonnait l'accusé de ne pas dire la vérité sur son intention. — Mais Wohlwill oublie, d'une part, qu'on n'appliquait pas la torture aux vieillards de l'âge de Galilée, et qu'on se contentait de les en menacer (Reusch, *Prozess Galilei*, Bonn, 1876, p. 308); et d'autre part que le pape et les cardinaux n'étaient pas disposés (les documents

Cette douloureuse séance, où l'attitude de l'accusé étonne et afflige autant que l'insistance des juges, ne remplissait encore qu'à moitié les intentions et les ordres du Souverain Pontife. Il restait à condamner Galilée à la prison, après l'avoir fait abjurer. On le conduisit le lendemain dans la grande salle du couvent des dominicains de *Santa Maria sopra Minerva*. La sentence fut prononcée au nom de la Congrégation du Saint-Office. Galilée en écouta la lecture, debout et la tête découverte. Ce jugement, rédigé en italien, débutait par les noms et les titres des dix cardinaux qui composaient le tribunal du Saint-Office, puis résumait, assez longuement d'ailleurs, l'historique du procès, en remontant jusqu'à l'année 1615.

en font foi) à aller jusqu'aux dernières extrémités vis-à-vis de l'illustre astronome. Cela rend bien invraisemblable l'hypothèse de l'application de la torture. L'argumentation de Wohlwill repose, du reste, sur une interprétation arbitraire et inexacte des mots *rigoroso esame*. Ce qui fait la différence entre l'interrogatoire ordinaire et l'*examen rigorosum*, ce n'est pas, comme l'a fait justement remarquer Reusch (*ouv. cit.*, p. 357-371), l'introduction de l'accusé dans la chambre de la torture, mais le décret autorisant l'emploi de la torture. La mention de l'*esame rigoroso* dans la sentence du Saint-Office signifie donc simplement que Galilée fut menacé de la torture, lorsqu'il subit son dernier interrogatoire, comme nous l'apprennent les Actes du procès. Mais qu'on ait été plus loin ; que, non content de cette *territio verbalis*, on ait entraîné l'accusé dans la chambre de la torture, ne fût-ce que pour une *territio realis*, c'est ce qu'on ne saurait prouver. Le silence des Actes sur ce point est significatif. On ne s'expliquerait pas qu'un fait de cette importance n'eût pas été noté dans le procès-verbal de la séance. Wohlwill convient lui-même de cette invraisemblance. Il se tire d'embarras en prétendant (*ouv. cit.*, p. 96 sq.) que nous n'avons pas un procès-verbal authentique de la séance du 21 juin 1633; celui que nous possédons serait un faux introduit frauduleusement (fol. 453) dans le manuscrit qui contient les pièces du procès. Mais le malheur veut que tous ceux qui ont examiné le manuscrit de près attestent que le prétendu faux est une pièce bien authentique (cf. H. de l'Épinois, *Un singulier exemple de critique historique, M. Wohlwill et les manuscrits de Galilée*, dans la *Revue des Questions historiques*, 1879, t. I, p. 223-232). La cause est dès lors entendue. Rien ne permet de penser que Galilée ait été soumis à la torture ou même simplement à la *territio realis*.

Nous ne donnerons ici que la sentence proprement dite :

« Nous prononçons, jugeons et déclarons que toi, Galilée, tu t'es rendu véhémentement suspect d'hérésie, à ce Saint-Office, comme ayant cru et tenu une doctrine fausse et contraire aux saintes et divines Écritures, à savoir : que le soleil est le centre de l'univers, qu'il ne se meut pas d'Orient en Occident, que la terre se meut et n'est pas le centre du monde ; et qu'on peut tenir et défendre une opinion comme probable, après qu'elle a été déclarée et définie contraire à l'Écriture sainte : en conséquence, tu as encouru toutes les censures et peines établies et promulguées par les sacrés canons et les autres constitutions générales et particulières contre les fautes de ce genre. Il nous plaît de t'en absoudre, pourvu qu'auparavant, d'un cœur sincère et avec une foi non simulée, tu abjures en notre présence, tu maudisses et tu détestes les erreurs et hérésies susdites et toute autre erreur et hérésie contraire à l'Église catholique et apostolique romaine, selon la formule que nous te présenterons.

« Mais afin que ta grave et pernicieuse erreur et ta désobéissance ne restent pas absolument impunies, afin que tu sois à l'avenir plus réservé et que tu serves d'exemple aux autres, pour qu'ils évitent ces sortes de fautes, nous ordonnons que le livre des *Dialogues de Galileo Galilei* soit prohibé par un décret public : nous te condamnons à la prison ordinaire de ce Saint-Office pour un temps que nous déterminerons à notre discrétion, et à titre de pénitence salutaire nous t'imposons de dire pendant trois ans, une fois par semaine, les sept psaumes de la pénitence, nous

réservant la faculté de modérer, de changer, de remettre tout ou partie des peines et pénitences ci-dessus [1]. »

Le texte de la condamnation porte les signatures de sept cardinaux; les trois autres membres du Saint-Office, dont les noms manquent, n'assistaient vraisemblablement pas à la séance. Mais nous savons par Niccolini, d'après une déclaration du pape [2], que l'unanimité était complète parmi les membres du tribunal. La sentence n'était d'ailleurs que l'exécution de l'ordre donné par Urbain VIII dans la séance du 16 juin.

La lecture du jugement achevée, Galilée reçut une formule d'abjuration écrite en italien; et, à genoux, la main sur les Saints Évangiles, il lut : « Je, Galileo Galilei, fils de feu Vincent Galilei de Florence, âgé de soixante-dix ans..., je jure que j'ai toujours cru, que je crois maintenant, et qu'avec l'aide de Dieu je croirai à l'avenir tout ce que tient, prêche et enseigne la sainte Église catholique et apostolique romaine.

« Mais parce que, après que ce Saint-Office m'avait juridiquement intimé l'ordre d'abandonner absolument la fausse opinion que le soleil est le centre du monde et immobile, que la terre n'est pas le centre et se meut, et la défense de tenir, de défendre et d'enseigner cette fausse doctrine d'aucune manière de vive voix ou par écrit; et comme, après qu'il m'avait été notifié que cette doctrine est contraire à l'Écriture

1. Riccioli, *Almagestum novum*, t. II, p. 497 sq. (texte latin). Le texte italien original se lit dans Venturi, *Memorie e lettere inedite finora o disperse di Galileo Galilei*, Modène, 1817-1821, t. II, p. 171 sq. Les deux textes sont en regard l'un de l'autre dans Grisar, *ouv. cit.*, p. 131-137.

2. *Le Opere*, t. IX, p. 444. Grisar (*ouv. cit.*, p. 111) explique l'absence des cardinaux qui n'ont pas signé.

sainte, j'ai écrit et fait imprimer un livre dans lequel je traite cette doctrine déjà condamnée, et j'apporte des arguments très efficaces en sa faveur, sans donner aucune solution; j'ai été jugé véhémentement suspect d'hérésie par ce Saint-Office, à savoir d'avoir tenu et cru que le soleil est le centre du monde et immobile, et que la terre n'est pas le centre et se meut.

« Voulant donc faire disparaître de l'esprit de Vos Éminences et de tout chrétien ce véhément soupçon, qui a été justement formé contre moi, j'abjure, je maudis et je déteste les susdites erreurs et hérésies, et généralement toute autre erreur quelconque et secte contraire à la sainte Église. Et je jure qu'à l'avenir je ne dirai plus et n'assurerai plus, de vive voix ni par écrit, aucune chose qui puisse donner de moi un tel soupçon : si je connais quelque hérétique ou quelqu'un qui soit suspect d'hérésie, je le dénoncerai à ce Saint-Office, ou à l'inquisiteur et à l'ordinaire du lieu où je me trouverai. Je jure encore et promets d'accomplir et d'observer entièrement toutes les pénitences qui m'ont été ou me seront imposées par ce Saint-Office. » Il signa ensuite de sa propre main : « Je, Galileo Galilei, ai abjuré comme ci-dessus [1]. »

On a raconté qu'à peine debout et après avoir signé, Galilée aurait frappé du pied la terre, en disant : « Et pourtant elle tourne! » *E pur si muove!* L'invraisemblance d'une telle exclamation aurait dû suffire pour mettre les historiens en défiance contre elle. Durant tout le cours de son procès, et malgré tous les moyens de douceur ou de violence employés pour

1. Riccioli et Venturi, *loc. cit.*

obtenir un aveu sincère de ses sentiments, Galilée protesta constamment que jamais, depuis 1616, il n'avait cru un instant, dans son for intérieur, au mouvement de la terre. Aussi ne fut-il pas condamné pour avoir soutenu cette doctrine, erreur ou hérésie aux yeux de ses juges, mais pour être *véhémentement* soupçonné d'y avoir cru malgré ses dénégations formelles et répétées. Et l'on voudrait qu'au moment où il venait de se soumettre à l'humiliante cérémonie de l'abjuration, il eût fait, spontanément et avec éclat, acte de parjure et de relaps, s'attirant ainsi, par manière de foudroyante réplique, les châtiments les plus redoutables! Et ses juges n'auraient pas relevé cette provocation! Et le pape l'aurait ignorée ou, la connaissant, aurait poussé la miséricorde jusqu'à gracier aussitôt, du moins en partie, le coupable [1] ! Tant d'invraisemblances réunies constituent une véritable impossibilité historique. On ne s'étonnera donc pas que les contemporains de Galilée n'aient pas eu connaissance du fameux mot qu'on lui attribue. La fabrication en est relativement récente. Il n'en est pas fait mention avant l'année 1761 [2]; et certains critiques lui supposent une origine allemande.

La peine de Galilée fut commuée par le pape, le jour même de sa condamnation [3]. Le palais de l'ambassadeur de Toscane devint sa prison. Sur la demande de ses amis, il put même, quelques jours

1. « La condannatione fu subito permutata da Sua Beatit. in una relegazione al giardino della Trinita de Monte. » Dépêche de Niccolini, *Le Opere*, t. IX, p. 445.

2. La plus ancienne mention se trouve dans les *Querelles littéraires*, de l'abbé Irailh, 1761, t. III, p. 49. Cf. Gilbert, *Le procès de Galilée*, dans *La Controverse*, 1880, p. 102.

3. « Fu subito permutata. » *Le Opere*, t. IX, p. 445.

plus tard (6 juillet), prendre le chemin de Sienne [1], où l'archevêque Piccolomini lui offrait une opulente hospitalité.

C'était toujours l'exil. Le condamné avait la nostalgie des bords de l'Arno. Urbain VIII averti de son désir lui accorda l'autorisation de se retirer à sa villa d'Arcetri, près de Florence, à la condition d'y vivre seul et de n'y appeler ni recevoir personne [2]. Cette réserve devait d'ailleurs s'entendre dans un sens large; les visites des parents et des amis n'étaient pas défendues, pourvu qu'elles ne portassent pas ombrage, disait le pape lui-même à Niccolini en lui communiquant cette décision [3].

Des amis maladroits changèrent malheureusement ces bonnes dispositions de la cour de Rome pour Galilée. Ils continuèrent de vanter son génie et ses découvertes. On le dénonça au Saint-Office pour avoir répandu, pendant son séjour à Sienne, « des opinions peu catholiques [4] ». Galilée s'aperçut bientôt de l'impression produite par ces délations sournoises. Comme il sollicitait la permission de se rendre à Florence pour se faire soigner par les médecins de cette ville, on la lui refusa net. Par une coïncidence fâcheuse, la défense de quitter Arcetri lui fut signifiée le jour même où il apprenait que sa fille, religieuse dans un monastère voisin, était dans un état désespéré. Ce fut pour son cœur de père un

1. La permission du pape est du 30 juin. Von Gebler, *Die Acten*, p. 414; ms. du Procès, fol. 453.

2. Cette permission est du 1er décembre 1633. Von Gebler, *Die Acten*, p. 164; ms. du Procès, fol. 534.

3. *Le Opere*, t. IX, p. 407.

4. Von Gebler, *Die Acten*, p. 172; ms. du Procès, fol. 547. L'archevêque de Pise était dénoncé comme complice et fauteur des mêmes erreurs.

coup extrêmement douloureux. Les lettres qu'il écrivit vers cette époque se ressentent de sa tristesse aigrie [1]. Bientôt il devint « totalement aveugle », nous dit l'inquisiteur de Florence [2]. A cette nouvelle, Urbain VIII n'hésita plus à lui accorder la permission de quitter Arcetri pour la capitale de la Toscane. On lui rappela seulement qu'il restait sous l'obligation de ne recevoir aucune personne suspecte et de « ne jamais traiter du mouvement de la terre [3] ».

Cette défense ne l'empêcha pas de publier à Leyde, en 1638, son livre *Dialoghi delle nuove Scienze,* dédié au comte de Noailles. Il continua de s'occuper de questions mathématiques avec ses amis le P. Castelli, Buonamici, Viviani, Torricelli, etc. Mais ses jours étaient comptés. Le 8 janvier 1642, il s'éteignit, âgé de soixante-dix-sept ans, dix mois et vingt jours, après avoir reçu sur son lit de mort la bénédiction du Souverain Pontife.

Son corps fut inhumé dans une chapelle attenant à la basilique de Santa-Croce. Ses amis auraient voulu lui dresser un monument dans l'église même. Urbain VIII s'y opposa, en disant : « Il ne serait pas d'un bon exemple que le grand-duc élevât un monument à un homme condamné par le Saint-Office pour une opinion si fausse et si erronée, qui a séduit tant d'intelligences et causé à la chrétienté un grand scandale [4]. » Quatre-vingt-douze ans plus

1. *Le Opere*, t. X, p. 35; t. VII, p. 46.
2. *Le Opere*, t. X, p. 281.
3. Von Gebler, *Die Acten*, p. 179; ms. du Procès, fol. 555. Cf. *Le Opere,* t. X, p. 285, 287, 290.
4. *Le Opere*, t. XV, p. 403-404.

tard, Rome finit par se relâcher de ses rigueurs [1]. En 1734 les cendres de Galilée furent transportées dans l'église Santa-Croce et déposées dans un tombeau élevé en son honneur, avec cette inscription :

GALILEUS GALILEIS
GEOMETRIÆ ASTRONOMIÆ PHILOSOPHIÆ
MAXIMUS RESTITUTOR
NULLI ÆTATIS SUÆ COMPARANDUS.

III

PORTÉE DOGMATIQUE, MORALE ET HISTORIQUE DE LA CONDAMNATION DE GALILÉE.

La condamnation qui frappa Galilée en 1616 et en 1633, atteignait à la fois sa doctrine et sa personne.

Quelle sorte de flétrissure ses juges ont-ils attachée à la théorie dont il s'était fait le champion? L'ont-ils taxée d'hérésie ou l'ont-ils marquée d'une note moins infamante? Cela vaut la peine d'être nettement déterminé.

On se rappelle que les théologiens qualificateurs de 1616 jugèrent que « l'opinion d'après laquelle le soleil formait le centre du monde était formellement hérétique, parce qu'elle contredisait expressément

1. Cf. Von Gebler, *Die Acten*, p. 184; ms. du Procès, fol. 561. La déclaration du Saint-Office est du 16 juin 1734. Le 14, les cardinaux avaient décidé qu'il fallait exiger de l'Inquisiteur de Florence : « ut curet sollicite sibi communicari inscriptionem super dicto Deposito faciendam, illamque ad S. Congregationem transmittat, ad effectum circa illam dandi ordines opportunos, antequam fiat. » *Ibid.*

les sentences de la Sainte Ecriture selon la propriété des termes et selon l'interprétation commune des saints Pères et des théologiens : *formaliter hæreticam, quatenus contradicit expresse,* etc. »[1]. La théorie de la mobilité de la terre était déclarée absurde et « au moins erronée dans la foi », *ad minus in fide erroneam.* Prise dans son ensemble, on peut donc dire que la doctrine copernicienne était stigmatisée comme hérétique. Dans la sentence de 1633 et dans la formule d'abjuration de Galilée on lui appliqua la même qualification[2]. C'est bien ainsi du moins que l'ont compris la plupart des théologiens anciens et modernes[3]. Mais un critique éminent, l'auteur des *Galileistudien,* le P. Grisar, s'est inscrit en faux contre cette interprétation et a entrepris de prouver que le jugement des qualificateurs de l'*Index* n'avait pas été ratifié par les congrégations romaines, et que la censure portée contre l'opinion de Galilée était tout simplement la formule : « contraire à l'Écriture » ou « téméraire »[4]. Nous estimons, avec le Dr Funk[5], que la thèse du P. Grisar n'est pas soutenable et qu'il faut en revenir au sentiment commun des théologiens.

Pour justifier sa manière de voir, le P. Grisar invoque spécialement la sentence de 1633. On y trouve bien la censure des théologiens qualifica-

1. Von Gebler, *Die Acten des Galilei'schen Processes*, p. 47; ms. du Procès, fol. 377.

2. Il y est question d' « hérésie » ou même d' « hérésies », *li suddetti errori ed eresie*, à renier, à maudire, à détester. Cf. Grisar, *Galileistudien*, p. 135. Le texte entier se lit dans Riccioli et Venturi, *loc. cit.*

3. Grisar (*ouv. cit.*, p. 222) donne les principaux noms.

4. Il consacre à cette thèse les pages 213 à 251 de son ouvrage.

5. *Zur Galilei-Frage*, p. 460 sq.

teurs. Mais, remarque-t-il, cette censure apparaît sous forme de référence historique, et le décret qui suit contient seulement, à propos de la théorie de Galilée, la formule : *falsa ed omninamente contraria alla sacra e divina Scrittura*[1]. Cette formule revient encore dans la condamnation des ouvrages qui renfermaient la même doctrine. Si elle apparaît ailleurs légèrement modifiée, c'est toujours dans le sens d'un adoucissement, *falsa*, jamais dans le sens d'une aggravation, jamais notamment dans le sens de la note « hérésie ». La sentence finale ne connaît pas d'autre qualification que « contraire à la Sainte Écriture ».

Les documents autorisent-ils cette interprétation? Nous ne le croyons pas. Les mots « contraire à l'Écriture » ne sont pas une note théologique appliquée à une proposition censurable, ils indiquent plutôt le motif de la censure. Le P. Grisar, en un endroit de son livre, fait lui-même observer que les mots : *divinæ scripturæ omnino adversans* ne rentrent pas dans la série des censures ecclésiastiques. Les théologiens et les historiens de l'Inquisition ne signalent pas d'autres notes des propositions censurées, que les suivantes : *hæresi proxima, erronea, temeraria, falsa*. Faut-il croire que les juges de Galilée aient créé une qualification nouvelle pour stigmatiser la doctrine copernicienne? Le P. Grisar ne recule pas devant cette conclusion. Mais sans compter qu'elle est en elle-même invraisemblable, les pièces du procès ne permettent pas de l'admettre. Examinons l'un après l'autre les documents.

1. Texte dans Grisar, *ouv. cit.*, p. 133.

Le texte du jugement des théologiens qualificateurs, dans le procès de 1616, porte, nous l'avons dit, que la première proposition incriminée « est absurde en philosophie et formellement hérétique parce qu'elle contredit expressément les sentences de la Sainte Écriture », *formaliter hæreticam, quatenus contradicit.* Remarquons le terme : *quatenus;* la proposition est hérétique, *parce que* ou *en tant que* elle est en contradiction avec l'Écriture ; ce ne sont pas les mots : *contradicit sententiis Scripturæ,* qui forment la censure, mais le mot *hæreticam;* « être en contradiction avec l'Écriture » est simplement le motif de la note « hérétique ». On pourrait même en conclure que toute proposition, par cela même qu'elle est contraire à l'Écriture, *quatenus contradicit,* est nécessairement « hérétique »[1]. Aussi n'est-il guère vraisemblable que les juges du Saint-Office, dans la séance du 25 février 1616, l'aient entendu autrement. Nous ne possédons malheureusement pas de compte rendu détaillé de cette séance. Les pièces du procès n'en fournissent qu'un procès-verbal assez bref : « Le cardinal Millin, y lisons-nous, a notifié à l'assesseur et au commissaire du Saint-Office que, vu la censure des Pères théologiens sur les propositions de Galilée

1. Dans la lettre de Galilée à Cesi, du 8 juin 1824, on voit clairement la corrélation établie par les théologiens entre une opinion « hérétique » et une opinion « contraire à l'Écriture ». Le P. Riccardi et Scioppo, voulant rassurer Galilée (à qui le cardinal Hohenzollern avait dit qu'Urbain considérait l'opinion copernicienne non comme « hérétique » mais comme « téméraire »), affirmaient également que cette opinion n'était pas matière de foi et ne pouvait être contraire à l'Écriture : *tengono ben ferma opinione, che questa non sia materia di fede, nè che convenga in modo alcuno impregnarci le Scritture.* Cf. *Le Opere di Galileo*, t. VI, p. 296.

touchant le mouvement de la terre..., le Saint-Père a ordonné au cardinal Bellarmin..., » *quod relata censura PP. Theologorum..., Sanctissimus ordinavit*[1]. Il n'est pas dit expressément que la Congrégation du Saint-Office a adopté et ratifié le jugement des théologiens. Mais cela semble résulter du texte, puisque le Saint-Père n'est censé agir que conformément à leur censure : *relata censura*. Si les juges du Saint-Office avaient fait quelque objection à la note des qualificateurs, si surtout ils avaient entrepris de la modifier, il n'est pas vraisemblable que le procès-verbal n'eût pas conservé trace de leur avis ; la chose était de trop d'importance pour que le secrétaire eût oublié de la signaler ou l'eût volontairement passée sous silence. On peut donc considérer comme historiquement certain que le Saint-Office a appliqué en 1616 la note d'*hérésie* à la doctrine copernicienne.

La Congrégation de l'Index n'a pas agi différemment dans sa séance du 5 mars suivant. Elle ne s'est pas servie non plus du mot « hérétique » pour qualifier la théorie de Copernic. Encore peut-on se demander si les termes : *varias hæreses atque errores*, qu'on lit dans la première partie de son décret[2], ne s'appliquent pas également à la seconde. En tout cas, ce qui est hors de conteste, c'est que, dans cette seconde partie, les membres de la congrégation déclarent « la doctrine pythagoricienne (lisez la doctrine copernicienne) fausse et tout à fait contraire à la Sainte Écriture », *falsam divinæque Scripturæ omnino adversantem*. Que faut-il

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 48 ; ms. du Procès, fol. 378.
2. Von Gebler, *Die Acten*, p. 50 ; ms. du Procès, fol. 380.

de plus pour faire entendre que cette doctrine est « hérétique » ? On comprend que le mot n'ait pas été prononcé par égard pour Galilée et parce qu'on voulait alors sauver son honneur, comme le prouvent son entretien avec Paul V et l'attestation que lui remit le cardinal Bellarmin. Mais on sait assez quel était, dans la pensée des congrégations du Saint-Office et de l'Index, la portée de la formule : *Divinæ Scripturæ omnino adversantem;* une doctrine « absolument contraire à l'Écriture » est une doctrine « hérétique », et elle est formellement hérétique *parce que* ou *dans la mesure où elle est* en contradiction avec l'Écriture : *formaliter hæreticam, quatenus contradicit sententiis Scripturæ.*

Le sentiment du Saint-Office et de l'Index touchant la doctrine copernicienne en 1616 est donc certain. Tout ce qu'on peut dire pour atténuer la portée du décret du 5 mars, c'est que le mot « hérétique » ne s'y trouve pas. Et comme, en matière juridique, les sentences doivent être prises dans le sens le moins odieux, *odiosa sunt restringenda,* les partisans du système copernicien ne pouvaient être, même après le décret, poursuivis comme « hérétiques » devant les tribunaux[1] !

La note d'hérésie apparaît plus explicitement dans la condamnation de 1633. En tête de la sentence, les juges de Galilée prennent soin de rappeler le jugement porté par les théologiens du Saint-Office en 1618 : *Che il sole sia centro del Mondo ed immobile di moto locale e proposizione assurda e falsa in filosofia, e formalmente eretica per essere*

1. C'est ce qui, entre autres raisons, explique qu'on n'ait pas poursuivi Galilée comme relaps dans le second procès.

espressamente contraria alla sacra Scrittura. Cette citation textuelle montre l'importance que la Congrégation attachait au sentiment des théologiens. Un mot seulement y a été changé : *per essere* au lieu de *quatenus;* et ce mot renforce, s'il est possible, la corrélation que le tribunal veut établir entre une proposition « contraire à la Sainte Écriture » et la note d' « hérésie ». Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que les juges de 1633 n'aient pas introduit expressément le terme « hérétique » dans le corps de leur sentence; ils font entendre assez clairement leur pensée quand ils déclarent que la doctrine copernicienne est « fausse et entièrement contraire à la Sainte Écriture », *falsa ed omninamente contraria alla sacra e divina Scrittura.*

Cette pensée se précise encore dans les termes de la condamnation de Galilée et dans la formule d'abjuration qui lui est imposée. Galilée fut condamné comme « véhémentement soupçonné d'hérésie, c'est-à-dire pour avoir cru et soutenu une doctrine fausse et contraire aux saintes et divines Écritures, à savoir que le soleil est le centre de la terre et qu'il ne se meut pas d'orient en occident, et que la terre se meut et n'est pas le centre du monde » ; pour avoir cru et tenu « qu'on peut soutenir et défendre une opinion comme probable après qu'elle a été déclarée et définie contraire à la sainte Écriture ». Tous les mots portent; les voici textuellement : *vehemente sospetto d'eresia cioè d'aver creduto e tenuto dottrina falsa contraria alle sacre e divine Scritture, che il sole...* etc. ; *e che si possa tenere e difendere per probabile una opinione dopo d'essere dichiarata e difinita per contraria alla sacra Scrit-*

tura[1]. En conséquence le coupable fut contraint d'abjurer, de maudire et de renier « les susdites erreurs et hérésies », *li suddetti errori ed eresie*[2]. Ainsi Galilée n'a pas été condamné comme *hérétique,* mais comme véhémentement *soupçonné d'hérésie;* non que la doctrine qu'il soutenait ne fût pas considérée comme une « hérésie », mais parce que la preuve n'était pas faite qu'il y eût adhéré intérieurement ; car dans tous ses interrogatoires et même sous la menace de la torture « il avait répondu catholiquement ». L'hérésie dont Galilée était soupçonné consiste évidemment dans cette opinion que « le soleil est le centre de la terre et ne se meut pas d'orient en occident », etc.; elle consiste aussi dans cette prétention que « l'on peut défendre et soutenir comme probable une opinion après qu'elle a été déclarée et définie contraire à la sainte Écriture[3] ». Ce sont ces « erreurs et hérésies » que Galilée fut contraint d'abjurer. Quand le P. Grisar nous dit que les mots : *li suddetti errori ed eresie,* sont une formule banale et sans signification précise, empruntée par les juges de 1633 au *Sacro Arsenale* qui formait le *Directorium* des inquisiteurs[4], il tente en vain d'énerver la force que le Saint-Office entendait donner à sa sentence et à la formule d'abjuration qui l'accompagne.

Tous les documents que nous venons de passer en revue sont donc dans un parfait accord et se complètent mutuellement. Les uns et les autres attestent

1. Grisar, *ouv. cit.*, p. 133 ; cf. Riccioli et Venturi, *loc. cit.*
2. Grisar, *ouv. cit.*, p. 135.
3. Grisar, *ouv. cit.*, p. 134.
4. *Ibid.*, p. 243.

que la doctrine copernicienne doit être qualifiée d'« hérésie », parce qu'elle « est contraire à l'Écriture ». Et ces documents ayant un caractère officiel, sont des sources historiques de premier ordre. La question peut dès lors être considérée comme tranchée. Les arguments que le P. Grisar tire d'autres textes contre cette conclusion sont nécessairement d'une valeur moindre ou même de nulle valeur.

Bellarmin, nous dit-on, qui fut l'un des juges les plus autorisés du système copernicien, n'a-t-il pas déclaré dans sa lettre à Foscarini : « que, s'il y avait une vraie démonstration prouvant que le soleil est au centre du monde et la terre dans le troisième ciel, que le soleil ne tourne pas autour de la terre, mais la terre autour du soleil, alors il faudrait apporter beaucoup de circonspection dans l'explication des passages de l'Écriture qui paraissent contraires, et dire que nous ne les entendons pas plutôt que de déclarer faux ce qui est démontré[1] » ? Le savant cardinal ne témoigne-t-il pas ainsi qu'à ses yeux la démonstration de la théorie copernicienne n'était pas impossible, et que par conséquent la note d'hérésie ne pouvait, sans témérité, lui être appliquée ?

A cela nous répondrons : 1° dans l'esprit du cardinal, comme nous l'avons déjà remarqué[2], l'hypothèse qu'il indique est chose purement chimérique, bien qu'il la présente sous forme de doute ; 2° à supposer qu'il eût conservé réellement quelque doute sur la question en 1615 (15 avril), date de sa lettre, sa conviction était au moins fixée en 1616. Le 4 mars de

1. Lettre à Foscarini (12 avril 1615), dans Berti, *Copernico e le vicende del sistema Copernicano*, Roma, 1876, p. 121 sq.
2. Cf. plus haut, p. 307.

cette année, l'ambassadeur Pierre Guicciardini annonçait au grand-duc de Toscane que le pape Paul V et Bellarmin affirmaient que l'opinion de Galilée était « erronée et hérétique » et qu'ils tiendraient une congrégation pour la déclarer telle : *Fece Sua Santita chiamare a se Bellarmino, e discorso sopra questo fatto fermarono che questa opinione del Galileo fusse erronea ed eretica; et per l'altro sento fecero una Congregazione sopra questo fatto per dichiarla tale*[1]. Cette révélation ne jette-t-elle pas une lumière nouvelle sur le sens du décret du 5 mars 1616?

Le P. Grisar réplique en faisant observer que, huit ans après ce décret, le pape Urbain VIII, dans une conversation avec le cardinal Hohenzollern, affirmait que l'Église n'avait pas condamné la doctrine copernicienne comme *hérétique* mais seulement comme *téméraire*, et que du reste il n'y avait pas à craindre que personne fût jamais capable de la démontrer nécessairement vraie[2].

Sans doute la note « téméraire » est une des censures ecclésiastiques, mais il ne suffit pas qu'un pape l'ait prononcée dans un entretien particulier pour qu'elle forme un jugement officiel et authentique. La déclaration d'Urbain VIII en 1624 ne modifie aucunement le sens du décret de 1616.

Sa déclaration s'explique d'ailleurs aisément. Le cardinal lui faisait remarquer que les luthériens allemands étaient partisans de la doctrine copernicienne et qu'il fallait prendre garde de les froisser

1. *Le Opere di Galileo Galilei*, t. VI, p. 227-228.
2. Lettre de Galilée à Cesi (8 juin 1724), dans *Le Opere*, t. VI, p. 296.

en se prononçant contre elle. Le pontife voulut rassurer son interlocuteur sur la portée du décret de l'Index[1], et la chose lui fut d'autant plus facile que le texte ne contenait pas proprement le mot « hérétique » ou « hérésie ». A quelque temps de là, il alla même plus loin dans cette voie des atténuations; Campanella lui ayant dit que des Allemands prêts à se convertir avaient reculé en apprenant la condamnation de la théorie de Copernic, il répliqua : « Ce ne fut jamais notre avis, et, si cette affaire nous eût regardé, ce décret n'eût jamais été rendu, » *è se fosse toccato a noi, non si sarebbe fatto quel decreto*[2]. On voit par là combien Urbain VIII avait à cœur d'affaiblir le sens du décret de 1616. Son interprétation est donc sûrement sujette à caution.

« Si cela nous eût regardé, dit-il, jamais un tel décret n'eût été rendu. » La suite des événements allait montrer combien cette déclaration, pour sincère qu'on la tienne, était aventureuse. Ce fut en effet Urbain VIII qui engagea le procès de Galilée devant le Saint-Office en 1633; ce fut lui qui ordonna de menacer l'accusé de la torture, afin de lui faire avouer qu'il avait soutenu intentionnellement dans son *Dialogo* une doctrine hérétique, la doctrine copernicienne; ce fut d'après ses ordres que le Saint-Office condamna Galilée à désavouer cette doctrine, à l'abjurer, à la maudire[3]. On voit par là ce que valait la

1. « Zoller... mi disse aver parlato con N. S. in materia del Copernico, e come gli eretici sono tutti della sua opinione, e l'hanno per certissima, e che pero é d'andar molto circospetto nel venire a determinazione alcuna ; al che fu da S. S. risposto come Santa Chiesa non l'avea dannata, nè era per dannarla per eretica, ma solo per temeraria. » *Loc cit.*

2. *Le Opere*, t. IX, p. 176.

3. « Sanctissimus decrevit, » etc. Séance du Saint-Office, du 16 juin 1633. Von Gebler, *Die Acten*, p. 112 ; ms. du Procès, fol. 451.

parole qu'il avait donnée de ne jamais rendre un décret pareil à celui de 1616. Il ne faudrait donc pas faire trop de fond sur les entretiens qu'il eut avec le cardinal Hohenzollern et avec Campanella; le langage qu'il tint en ces circonstances se trouve démenti, non seulement par les pièces des deux procès, mais encore par ses propres actes.

Le témoignage des théologiens ne justifie pas davantage le sentiment du P. Grisar[1]. Libertus Fromont, professeur de théologie à Louvain, par exemple, atteste que la doctrine copernicienne est « téméraire et proche de l'hérésie », et qu'il faut s'en tenir à ce jugement tant que le chef même de l'Église ne donnera pas de décision plus précise[2]. Évidemment l'auteur lui-même s'en tient à la note : « téméraire ». Mais c'est là une opinion toute personnelle. Et le sentiment de Fromont ne saurait faire que les juges de 1616, en déclarant la doctrine copernicienne « contraire à la sainte Écriture », ne l'aient pas considérée comme « hérétique ». Du reste Fromont écrivait en 1631. Son avis, fût-il juste, ne porte pas sur la sentence de 1633. Et dans celle-ci, nous l'avons vu, la note d' « hérésie » est attachée de nouveau à la doctrine copernicienne.

Pour résumer cette discussion, disons donc : 1° que « contraire à la sainte Écriture » n'a jamais été une censure ecclésiastique et ne saurait l'être davantage dans le procès de Galilée; 2° que la note « téméraire » appliquée à la doctrine copernicienne est une invention des critiques, que n'appuie aucun do-

1. *Ouv. cit.*, p. 232 sq. Nous ne citerons ici que le plus important, Libertus Fromont; nous aurons l'occasion de rappeler plus loin le témoignage de quelques autres.

2. *Anti-Aristarchus*, p. 97; cité par Grisar, *ouv. cit.*, p. 237.

cument officiel ; 3° que le seul terme employé par les juges de 1616 et de 1633 pour censurer cette doctrine est le mot « hérésie » ou « hérétique ».

Je m'empresse d'ajouter que la note d' « hérésie » ne se trouve que dans les considérants du décret de 1616 et de la sentence de 1633. Cette remarque, nous allons le voir, a une extrême importance au point de vue théologique.

On s'est, en effet, armé de la condamnation de Galilée pour en faire une objection contre l'infaillibilité de l'Église catholique. L'Église, dit-on, enseigne comme un dogme qu'elle est infaillible en matière de croyances religieuses; or dans le procès de Galilée elle s'est gravement trompée en matière de croyances religieuses; donc le dogme de l'infaillibilité de l'Église est historiquement inadmissible.

Nous ne contesterons pas la majeure de cet argument. La mineure est plus complexe et sujette à d'importantes distinctions ; elle suppose : 1° que l'opinion de Galilée affirmant le mouvement de la terre est vraie; 2° que cette opinion appartient au domaine des croyances religieuses; 3° que l'Église a formulé contre elle une sentence dogmatique; 4° enfin que cette sentence est de celles auxquelles est attaché le privilège de l'infaillibilité[1]. Les trois premières suppositions peuvent être admises sans difficulté ; quant à la quatrième, nous en nions la justesse, et du même coup nous écartons la conclusion de l'argument.

La théorie du mouvement de la terre autour du soleil est aujourd'hui considérée comme morale-

1. Cf. Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 67.

ment certaine. A coup sûr, Galilée est loin d'en avoir fourni les preuves absolument démonstratives [1]. Il s'est même trouvé, jusqu'au XIXe siècle, des auteurs graves qui ont refusé d'y croire. Tout récemment encore, on a fait grand bruit d'une page où M. Poincaré déclarait que cette théorie, telle qu'on l'enseigne dans les écoles, ne repose que sur une hypothèse qui n'exclut pas la possibilité mathématique d'une hypothèse contraire [2]. Ces observations sont justes. Mais en astronomie la preuve absolue est impossible à administrer. Cela n'empêche pas que l'opinion de Copernic soit arrivée depuis longtemps à un degré de probabilité qui touche à la certitude, j'entends la certitude morale. « L'Église l'a estimée assez bien démontrée pour revenir sur les décisions qu'elle avait formulées contre elle et pour autoriser l'explication des textes de l'Écriture en un sens contraire à l'interprétation moralement unanime des Pères et des anciens commentateurs. Nous tenons donc cette opinion pour vraie [3]. »

Qu'elle appartienne au domaine des croyances religieuses, non pas en soi, mais par certaines attaches, c'est ce qui nous semble pareillement incontestable. Les juges de Galilée ne l'envisagèrent guère que dans ses rapports avec les textes de l'Écriture sainte. Aussi le décret de 1616 marque-t-il le caractère religieux de la sentence qu'il porte ; son

1. Cf. Laplace, *Essai sur les probabilités*, Paris, 1820, p. 247; Secchi, *Manuale didattico-storico de Schiavi* (1874), p. 388; cités par Grisar, *ouv. cit.*, p. 30.

2. M. Lechalas nous fait remarquer (Séance de l'Académie de Rouen du 13 mai 1904) que les naïfs seuls ont pu attacher quelque importance à l'idée de Poincaré, proposée sous forme d'hypothèse paradoxale.

3. Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 68.

but est de conjurer le péril que la nouvelle opinion fait courir à la vérité catholique : *Ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicæ veritatis serpat*[1]. La sentence de 1633 répète la même déclaration : *Et acciochè si togliesse affatto cosi perniciosa dottrina e non andasse più oltre serpendo in grave pregiudizio della cattolica verita*[2].

Peut-on dire, après cela, que ce soit vraiment l'Église qui ait condamné l'opinion copernicienne ? Certains apologistes, de grande science aussi bien que de grande foi, tels que Henri de l'Épinois, ont rejeté la faute sur les Congrégations du Saint-Office et de l'Index, faisant remarquer que ce n'étaient là que des tribunaux de second ordre, qui n'avaient pu engager ni par conséquent compromettre l'autorité de l'Église. Nous ne saurions accepter une telle interprétation. D'après ce que nous avons dit plus haut, c'est bien au nom du pape, c'est-à-dire au nom du chef de l'Église enseignante, que les jugements de 1616 et de 1633 ont été portés.

« Le pape, remarque justement l'abbé Jaugey, exerce son pouvoir tantôt immédiatement, par lui-même, tantôt médiatement par l'intermédiaire des congrégations romaines auxquelles il délègue une partie de sa suprême autorité. Mais dans l'un et l'autre cas, les décrets rendus tirent leur origine et leur force du pouvoir pontifical. Les congrégations romaines ne forment avec le pape qu'un seul et même tribunal, comme le vicaire général avec son évêque ; elles sont des organes dont le pape se sert pour gouverner et enseigner. Si cela est vrai lorsque les

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 50 ; ms. du Procès, fol. 380.
2. Dans Grisar, *ouv. cit.*, p. 133.

congrégations romaines rendent leurs décisions en vertu des pouvoirs généraux qu'elles tiennent du Souverain Pontife, cela est plus incontestable encore lorsque le pape intervient personnellement dans les décisions, soit en présidant lui-même la séance et en rendant le décret dans le sein de la congrégation, soit en l'approuvant, hors de la séance, et en ordonnant qu'il soit mis à exécution. Or c'est ce qui est arrivé pour la doctrine du mouvement de la terre et de l'immobilité du soleil. Les preuves abondent [1]. »

Les registres du Saint-Office marquent, en effet, le 25 février 1616, que ce fut le Souverain Pontife qui enjoignit au cardinal Bellarmin de mander Galilée pour lui faire abandonner l'opinion copernicienne, censurée comme hérétique par les théologiens consulteurs [2]. C'est encore le pape Paul V qui présida, le 3 mars, la séance de la Congrégation et qui, après le rapport sur le décret de condamnation de l'Index prohibant et suspendant les écrits de Copernic, « ordonna au maître du Sacré Palais de publier ce décret [3] ». Le certificat remis à Galilée, le 26 mai suivant, par le cardinal Bellarmin atteste également l'intervention du Souverain Pontife dans la condamnation du système copernicien : « On lui a seulement notifié (à Galilée) la déclaration faite par Sa Sainteté et publiée par par la Congrégation de l'Index dans laquelle il est

1. Jaugey, *ouv. cit.*, p. 55. Le P. Grisar partage ce sentiment, *ouv. cit.*, p. 360.

2. « Relata censura... Sanctissimus ordinavit, » etc. Von Gebler, *Die Acten*, p. 48; ms. du Procès, fol. 378.

3. « Sanctissimus ordinavit publicari edictum. » Gherardi, *Il processo di Galileo riveduto sopre documenti di nuova fonte*, p. 29.

dit que la doctrine attribuée à Copernic est contraire aux saintes Écritures et par conséquent ne peut être défendue ni soutenue : *solo gl'è e stata denuntiata la dichiarazione fatta da Nostro Signore et publicata dalla sacra congregazione dell' Indice, nella quale si contiene che la dottrina attribuita al Copernico,* etc. [1]. Le Préfet de la Congrégation de l'Index, dans la lettre d'envoi du décret aux nonces et aux inquisiteurs, disait : « La Sacrée Congrégation de l'Index a, sur l'ordre même de Sa Sainteté, *d'ordine anco di Sua Santità,* condamné quelques livres que l'on considérait comme très dangereux, et porté là-dessus le décret ci-joint [2]. » En 1633, les mêmes scènes se reproduisent ; c'est le pape Urbain VIII qui ordonne au Saint-Office « d'interroger Galilée sur son intention », c'est-à-dire sur l'assentiment qu'il a pu donner à la doctrine copernicienne considérée comme hérétique [3]. C'est encore le Souverain Pontife qui lui fait interdire « de traiter jamais, de quelque manière que ce fût, la théorie du mouvement de la terre, sous peine d'être condamné comme relaps [4] ». C'est Urbain VIII enfin qui donne l'ordre de prohiber l'ouvrage de Galilée intitulé *Dialogo* et d'envoyer des exemplaires de la sentence à tous les nonces apostoliques et à tous les inquisiteurs de l'hérésie [5]. Que faut-il de plus pour prouver que la condamnation de Galilée et la censure officielle de la théorie copernicienne en 1616 et

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 87 ; ms. du Procès, fol. 423.
2. Wolynski, *Fr. de Noailles et Galilée*, dans *Rivista europea*, t. I, (1877), p. 24.
3. Von Gebler, *Die Acten*, p. 112 ; ms. du Procès, fol. 451.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

en 1633 sont des actes de l'autorité papale et par conséquence des actes du chef de l'Église enseignante?

Il est vrai que l'approbation pontificale n'est pas énoncée expressément dans le texte même du décret de 1616, ni de la sentence de 1633. Mais cette omission tient à ce que l'usage de mentionner l'approbation du pape n'était pas encore introduit, comme on peut le constater en parcourant les décrets de l'Index publiés à cette époque. « L'absence de la formule d'approbation pontificale est, dans le cas actuel, comme l'a fait remarquer l'abbé Jaugey, dénuée de toute signification [1]. » Le Saint-Office et l'Index n'ont agi que sur les ordres du pape ; ils n'ont été aux mains de Paul V et d'Urbain VIII que des instruments ; ce sont donc Paul V et Urbain VIII qui sont historiquement responsables de la condamnation de Galilée.

Est-ce à dire pour cela que le dogme de l'infaillibilité de l'Église soit compromis par leur errement? L'infaillibilité de l'Église n'a pas été engagée dans l'affaire de Galilée. Le décret de 1616 et la sentence de 1633 n'offrent pas le caractère de propositions infaillibles. On sait comment le privilège de l'infaillibilité a été conditionné par le concile du Vatican. Il s'en faut que tous les actes, même doctrinaux, des papes jouissent de ce privilège. Le Souverain Pontife n'est infaillible que « lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, en vertu de

1. *Le Procès de Galilée et la théologie*, p. 70. Le P. Grisar fait la même observation, *ouv. cit.*, et, à l'appui de son dire, il cite Plettemberg, *Notitia Congregationum*, 1694, p. 174; Diana, Tract. II, *Miscell. resolut.*, 42; Fagnani, *In lib. I Decretal.*, De Constit., cap. Quoniam, p. 134.

sa suprême autorité apostolique, il définit qu'une doctrine touchant la foi ou les mœurs doit être crue par l'Église universelle [1] ». Or il est visible que ni Paul V, ni Urbain VIII, tout en usant de leur suprême autorité dans la condamnation de la doctrine copernicienne, n'ont dressé à ce sujet une formule dogmatique que l'Église universelle dût accepter comme article de foi.

Le décret de 1616 renferme tout ensemble une décision disciplinaire et une décision doctrinale. Mais, comme l'a fait justement observer le P. Grisar, « il est principalement disciplinaire, ce n'est qu'en seconde ligne qu'il présente un caractère doctrinal [2] ». Que fait en effet la Congrégation de l'Index au nom du pape? Elle prohibe, condamne et suspend les livres qui enseignent le mouvement de la terre : *Censuit... aliosque omnes libros pariter idem docentes prohibendos prout præsenti decreto omnes respective prohibet, damnat atque suspendit* [3]. Voilà l'objet propre et final du décret. Les termes dont le législateur se sert ne constituent pas une formule dogmatique; ils ne définissent pas que telle proposition « doit être crue par l'Église universelle », par conséquent ils ne forment pas un article de foi; ils marquent seulement que tels livres sont condamnables et condamnés, prohibés, suspendus. Mais, direz-vous, qu'est-ce qui

1. « Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est cum omnium christianorum pastoris et doctoris munere fungens, pro suprema sua apostolica auctoritate, doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit... ea infallibilitate pollere, » etc. Constit. *Pastor æternus*.

2. « Bezüglich seines Inhaltes ist est hauptsächlich disciplinären, in zweiter Linie jedoch auch doctrinellen Characters. » *Ouv. cit.*, p. 360.

3. Von Gebler, *Die Acten*, p. 50; ms. du Procès, fol. 380.

motive la prohibition, la condamnation? c'est la doctrine. Soit ! Mais ce n'est là qu'un considérant : *Quia ad notitiam præfatæ Sacræ Congregationis pervenit falsam illam doctrinam pythagoricam divinæque Scripturæ omnino adversantem de mobilitate terræ et immobilitate solis jam divulgari a multisque recipi... Ideo ne ulterius hujusmodi opinio in perniciem catholicæ veritatis serpat, censuit*, etc. [1]. Les mots : *quia, ideo,* ne laissent pas de doute sur la pensée des juges de 1616 ; c'est la fausseté de la doctrine copernicienne qui les détermine à porter leur décret ; ils n'agissent qu'en considération des dangers qu'elle fait courir à la foi catholique. Mais cette considération doctrinale ne change pas la nature de leur décret. En thèse générale les considérants ne font pas partie intégrante des décrets qu'ils accompagnent ; « ils ne sont pas l'objet sur lequel tombe l'obligation imposée ; voilà pourquoi les théologiens enseignent que, même dans une décision doctrinale infaillible, ils peuvent être erronés. A plus forte raison doit-on leur refuser le privilège de l'infaillibilité lorsqu'ils précèdent un décret disciplinaire qui, de sa nature, n'est ni infaillible ni irréformable [2] ». Et tel est le cas du décret de 1616.

La sentence de 1633 n'a pas un autre caractère. Doctrinale dans les motifs, elle est disciplinaire dans sa fin ; son objet propre est la condamnation et l'abjuration d'un homme. Sans doute le motif de cette condamnation est la doctrine qu'il a professée, doctrine censée hérétique. Mais un pareil considérant ne peut constituer par lui-même un article de foi :

1. Von Gebler, *Ibid.*
2. Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 73.

il n'y a pas là une définition *ex cathedra* que le pape ait entendu imposer à l'Église universelle [1].

Aussi bien, la forme du décret de 1616 et de la sentence de 1633 n'est pas en rapport avec une définition de cette sorte. Dans une définition *ex cathedra* c'est le pape qui parle en personne ; il peut prendre avis des Congrégations, mais leur jugement n'a alors d'autre portée que celle d'une simple consultation; la sentence proprement dite est son œuvre à lui. Or dans les procès de 1616 et de 1633 on suit une tout autre marche ; le pape ordonne, mais les Congrégations agissent ; ce sont elles qui prononcent le jugement. Si l'infaillibilité est une prérogative incommunicable, il est manifeste que leur décision ne saurait être infaillible [2].

1. Il est vrai que le pape ordonna de communiquer la condamnation de Galilée et la censure qui frappait son livre à tous les nonces et à tous les inquisiteurs (Von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du Procès, fol. 451). Mais cette mesure n'a pas le caractère d'une définition doctrinale imposée comme article de foi à toute l'Église.

2. Tous les théologiens sont d'accord sur ce point. Franzelin écrit : « Quod *sententiam Congregationis* ratam habet et sua suprema auctoritate confirmat Pontifex, id non efficit definitionem ex cathedra, nisi ipse *suum* faciat atque ex sese edat decretum cum necessariis signis intentionis *definiendi doctrinam* ab universa Ecclesia tenendam; ita ut *sententia* non amplius sit *Congregationis* tanquam *judicantis*, sed per modum dumtaxat consulentis. » *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, 2e éd., Romæ, 1875, Propaganda, p. 133. L'auteur ajoute plus loin (p. 145) : « Hujusmodi decreta quæ ad proscribendam *doctrinam* eduntur, non eo evadunt *definitiones ex cathedra*, quod suprema Pontificis auctoritate confirmantur et publicari jubentur quemadmodum in eis expresse notari solet (Hac de re consului plures theologos Urbis eosque tam graves, ut *sententiam* non vereor *Romanam* appellare). » On peut voir l'expression du même sentiment dans le chanoine Philipp de Angelis, *Prælectiones juris canonici*, t. I, pars 2e, lib. I, tit. XXXI, p. 213, 217, Romæ, ex Typographia della Pace, 1877. L'avis du P. Grisar mérite d'être cité : « Dass nun ein päpstlich approbirters Congregationsdecret, welches, zugleich eine Feststellung über die Doctrin vollzieht, noch keine papstliche Entscheidung *ex cathedra* sei, wurde oben ausführlich genug dargethan. Es wurde insbesondere gezeigt, dass die Approbation an und für sich noch keineswegs den Lehract der Cardinäle zu einem persönlichen

Quoi que l'on puisse donc penser de la sentence qui a frappé Galilée et la doctrine copernicienne, et bien qu'il faille en faire remonter la responsabilité jusqu'aux papes Paul V et Urbain VIII eux-mêmes, il n'y a pas lieu d'en tirer une objection sérieuse contre le dogme de l'infaillibité pontificale.

*
* *

Quelle était la portée morale de cette sentence et dans quelle mesure Galilée ou même les catholiques en général étaient-ils obligés de s'y soumettre?

A première vue, le cas de Galilée paraît assez simple. Si l'on s'en rapporte aux documents officiels, il n'aurait pas eu à vaincre les répugnances de sa raison pour s'incliner devant l'autorité ecclésiastique qui le contraignait d'abandonner la théorie copernicienne.

Il ne faut pas oublier que les preuves qu'il donnait du mouvement de la terre autour du soleil étaient assez faibles, et que lui-même put, à certaines heures, douter sincèrement de leur valeur démonstrative.

Livré à son propre génie, il ne les aurait sûrement jamais abandonnées, quitte à les fortifier par des dé-

Lehracte des Papstes mache; dass aber zur einer päpstlichen Entschneidung *ex cathedra*, von Anderem abzusehen, vor Allem ein *persönlicher* Lehract des Papstes erforderlich sei. Bei dem Decrete gegen die Kopernikanische Meinung traten die Cardinale des Index (und bez. die der Inquisition) als die Lehrenden auf; die Handlung, welche geschah, blieb lediglich innerhalb der niedern Sphäre, in welcher diese Cardinäle entscheiden und die Gläubigen verpflichten können; die päpstliche Bestätigung verlieh ihnen hiezu jene Autorisation, ohne welche nach den bestehendeu Bestimmungen ihr Beschluss in solcher Angelegenheit nicht einmal ein rechtgiltiges und allgemein verbindliches Congregationsdecret geworden wäre. » *Galileistudien*, p. 360.

couvertes nouvelles. Mais le respect qu'il témoignait à l'autorité ecclésiastique, devenue son arbitre, le fit changer d'attitude. Comme ses convictions scientifiques n'étaient pas fermement arrêtées, il les sacrifia résolument à ce qu'on lui présentait comme une vérité dogmatique, persuadé qu'il mettait ainsi sa raison d'accord avec sa foi.

On se rappelle quelles étaient ses dispositions à la veille du procès de 1616 : « Je m'arracherais l'œil, écrivait-il à Mgr Dini, plutôt que de résister à mes supérieurs en soutenant contre eux, au préjudice de mon âme, ce qui me paraît certain aujourd'hui comme si je le touchais de la main [1]. »

Ces sentiments de docilité envers le pape et les Congrégations romaines ne se démentirent pas dans la suite. Après la publication du décret de l'Index (5 mars 1616), il écrivait tranquillement : « L'issue de cette affaire a montré que mon opinion n'a pas été acceptée par l'Église [2]. » Rien qui indique que sa raison ait éprouvé la moindre tentation de révolte.

Faut-il relever son attitude en présence des cardinaux du Saint-Office dans la séance du 21 juin 1633, où il fut sommé de révéler sa pensée la plus intime sur la valeur de la théorie copernicienne ? « Avant la décision de la Sacrée Congrégation de l'Index, répondit-il, et avant qu'on ne m'intimât des ordres à ce sujet, j'étais indifférent et j'estimais que les opinions

1. « E poi prendasi quella resoluzione che piacerà a Dio, ch'io per me son tanto bene edificato e disposto, che prima contravvenire a'miei superiori, quando non potessi far altro, e che quello che ora mi par di credere e *toccar con mano* m'avesse ad esser di pregiudizio al anima, *eruerem oculum ne me scandalizaret...* » Lettre du 16 février 1614, dans *Le Opere di Galileo*, t. II, p. 17.

2. *Le Opere*, t. VI, p. 231.

de Ptolémée et de Copernic étaient toutes deux soutenables, que l'une aussi bien que l'autre pouvait être vraie dans la nature. Mais après cette décision, convaincu de la prudence de mes supérieurs, toute ambiguïté cessa dans mon esprit, et j'ai tenu et je tiens encore pour très vraie et indubitable l'opinion de Ptolémée sur la stabilité de la terre et la mobilité du soleil [1]. »

Malgré la menace de la torture, on ne put obtenir d'autre expression de ses sentiments. Au reste, dans une précédente séance, il s'était engagé à démontrer, si on lui en accordait le loisir, le peu de valeur du système copernicien [2]. Un abandon si éclatant de sa thèse semble prouver qu'il n'y attachait plus, à la fin, qu'une médiocre importance. Et s'il est permis de voir dans cette volte-face quelque défaillance de sa volonté, causée par l'effroi du châtiment prévu, il n'est pas moins évident qu'une conviction ferme et rationnelle manquait à son intelligence lorsque vint pour elle l'heure de l'épreuve. Galilée s'est défié de Copernic; il s'est défié de sa propre raison; et l'Église n'eut pas besoin de violenter sa conscience pour lui faire abandonner l'opinion qu'il avait d'abord embrassée avec tant d'enthousiasme.

Telle est l'impression que donnent les documents. Repond-elle absolument à la réalité? Faut-il croire que la raison du savant ne protestait pas contre la violence de ses juges, pendant que sa bouche réprouvait et maudissait comme une hérésie la théorie copernicienne?

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 112-113; ms. du Procès, fol. 452.
2. Von Gebler, *Die Acten*, p. 85; ms. du Procès, fol. 420-421 (Séance du 30 avril 1633).

C'est une question délicate à laquelle il est difficile de répondre. Bien hardi, cependant, serait celui qui prétendrait que le grand homme ne fût pas sincère dans le solennel désaveu qu'il fit de ses ouvrages. Nous avons, il est vrai, des motifs de penser qu'il ne garda pas toute sa vie une sérénité parfaite, au souvenir de sa condamnation. Il ne serait guère vraisemblable que son esprit n'eût pas fait quelque retour offensif dans le domaine d'idées qui lui était interdit. Son ami Piccolomini, archevêque de Sienne, l'entretint, dit-on, dans l'espoir que ses théories finiraient par prévaloir [1]. De telles suggestions étaient de nature à provoquer chez lui des sentiments de révolte contre ceux qui avaient causé ses malheurs. On ne s'étonnera donc pas que ces sentiments aient quelquefois fait explosion, au moins dans le secret. Certaines feuilles volantes, récemment retrouvées, en ont conservé l'écho, encore tout vibrant. Ce sont de simples notes, jetées sur le papier au courant de la plume. Voici la traduction de la plus importante [2] :

« A propos des nouveautés introduites.

« Et qui doute que cette nouveauté, de vouloir que des intelligences créées libres par Dieu se fassent esclaves de la volonté d'autrui, ne soit pas de

1. « Il Galileo ha seminato in questa citta (Siena) opinioni poco cattoliche, fumentato da questo arcivescovo suo hospite, quale ha suggerito a molti che costui sia stato ingiustamente agravato da cotesta sacra congregazione, e che non poteva ne doveva reprobar le opinioni filosofiche, da lui con ragioni invincibile matematiche e vere sostenute, e che il primo huomo del mondo, e vivera sempre nei suoi scritti ancor proibiti, e che da tutti moderni e migliori vien sequitato. » Lettre du 24 janvier 1634, dans Von Gebler, *Die Acten*, p. 172 ; ms. du Procès, fol. 547.

2. On la trouve sur un papier attaché à la feuille de garde du codex ms. 352, appartenant à la bibliothèque du séminaire de Padoue.

nature à engendrer de très graves scandales ?

« Vouloir que les autres renient leurs propres sentiments et s'en remettent à l'arbitre d'autrui ;

« Admettre que des personnes absolument ignorantes d'une science ou d'un art soient appelées à être les juges de ceux qui savent, et aient le pouvoir de les tourner à leur mode en vertu de l'autorité qui leur est concédée ;

« Voilà les nouveautés qui sont capables de ruiner les républiques et de renverser les États. »

Et s'adressant directement aux théologiens, il ajoute :

« Les doctrines nouvelles qui portent préjudice, ce sont les vôtres, ce sont ces doctrines par lesquelles vous contraignez l'intelligence et les sens à ne pas entendre et à ne pas voir... C'est vous qui occasionnez l'hérésie, lorsque, sans raison aucune, vous voulez que le sens des Écritures soit celui qui vous plaît, et que les savants nient leurs propres sentiments et les démonstrations qui les convainquent.

« C'est vous qui êtes les auteurs de nouveautés, et de nouveautés qui peuvent causer de grandes ruines dans la religion [1]. »

1. Ces lignes curieuses méritent d'être cités ici textuellement. *In materia dell' introdur novità.*

E chi dubita che la nuova introduzione del voler che gli intellecti creati liberi da Dio, si facciano schiavi dell' altrui volonta, non sia per partorire scandali gravissimi?

E che il volere ehe altri neghi i propri sensi, e gli prosponga all' arbitrio di altri;

E che l'ammettere che persone ignorantissime di una scienza o arte abbiano ad esser giudici sopra gli intelligenti, e per l'autorità concedutagli siano potenti a volgergli a modo loro;

Queste sono le novità potenti a rovinare le republiche e sovvertire gli stati...

Doctrine nuove che pregiudicano sono le vostre (*teologi*), *quelle con le quali constringete l'intellecto e i sensi a non intendere e a*

Ces sourdes protestations font voir que, malgré sa docilité, Galilée n'avait pas perdu toute foi dans son génie et dans ses découvertes. Est-ce à dire que sa soumission extérieure aux décrets de l'autorité ecclésiastique fût une feintise? Il semble que l'hypocrisie répugnait trop à sa loyale nature pour qu'on lui impute à la légère un si bas sentiment. On peut concilier ses déclarations publiques et ses épanchements secrets, en considérant les uns et les autres comme des témoignages successifs d'une même et profonde sincérité? Qu'au cours des neuf années qui suivirent sa condamnation, il ait ressenti à plusieurs reprises, dans le fond de son cœur, comme des accès de révolte, et que, lors de ces soubresauts passagers, il ait confié à un papier muet l'irritation de sa pensée, il n'y a rien là que de très naturel et de très humain. Mais on aurait tort d'en conclure que de telles explosions, apparemment assez rares, aient troublé la sérénité habituelle de son esprit et lui aient fait désavouer ou simplement regretter son abjuration.

Aussi bien, ses récriminations ont moins pour objet de réhabiliter en particulier la théorie copernicienne, que d'affirmer en général le légitimité des méthodes purement scientifiques et par conséquent

non vedere... Voi siete, che cagionate l'eresia, mentre senza ragione alcuna volete, che il senso delle Scritture sia quello che piace a voi, ed i sapienti neghino i sensi propri e le dimostrazioni necessarie.

Voi siete autori di novità e novità che possono cagionare gran rovina nella religione.

Domenico Berti, *Copernico e le vicende del sistema copernicano in Italia nella seconda meta del secolo XVI e nella prima del secolo XVII*, Roma, 1876, p. 148-149. Ces notes, d'après certains indices, ont été écrites dans les années qui suivirent la condamnation de Galilée. Le P. Grisar (*ouv. cit.*, p. 120) ne fait pas difficulté de le reconnaître.

la légitimité d'une science de la nature, indépendante de l'Écriture sainte. A cet égard, son langage était sûrement hardi, il dépassait même, si l'on veut, la mesure. Mais, quelle qu'en fût la vivacité, on ne saurait dire qu'il entamât, au fond, la sincérité de sa soumission au décret de l'Index et à la sentence du Saint-Office.

D'ailleurs on peut se demander quelle sorte de soumission l'Église exigeait de son esprit. Le pape et les Congrégations qui représentent son autorité avaient parlé, et leur décision était une sentence doctrinale devant laquelle la raison devait s'incliner. Mais cette sentence, nous l'avons vu, n'était pas infaillible, ni par conséquent irréformable; tout danger d'erreur n'en était pas exclu; l'adhésion qu'on était tenu de lui accorder n'avait donc pas un caractère absolu. Voici comment un critique moderne explique ce cas de conscience : « L'autorité ecclésiastique [1] ne peut raisonnablement exiger que les fidèles tiennent pour tout à fait certain ce qui ne l'est pas, et écartent absolument de leur esprit la pensée que peut-être ils se trompent en donnant l'adhésion qui leur est demandée. Aussi l'adhésion exigée par l'Église, dans le cas d'une sentence doctrinale provisoire, n'est-elle pas une adhésion absolue, comme celle qui est requise pour les décisions infaillibles et qui exclut toute crainte d'erreur possible; c'est une adhésion provisoire, compatible avec la pensée que peut-être ce que l'on admet sera un jour reconnu inexact. La soumission intellectuelle requise se trouve ainsi proportionnée au motif sur

1. Jaugey, *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 118.

lequel elle s'appuie; ce motif étant une déclaration de l'autorité ecclésiastique sujette à rescission, l'assentiment de l'intelligence ne peut être absolu. L'intelligence se soumet, sous l'empire de la volonté, en s'appuyant sur la confiance que méritent les décisions, même provisoires, du Saint-Siège; cette confiance, à son tour, est fondée sur la sagesse habituelle des papes, sur les grâces ordinaires que Dieu leur accorde pour bien diriger l'Église, sur la science et la vertu des membres des Congrégations qui leur servent de conseillers et d'organes. C'est en ce sens que Galilée, dans son interrogatoire du 21 juin 1633, dit qu'après la décision de 1616 il a quitté le système de Copernic, « en s'appuyant sur la sagesse de ses supérieurs [1] ».

Que cette confiance, qui inspira la conduite de Galilée au cours de son procès, l'ait animé pendant le reste de sa vie sans subir la moindre éclipse, cela est en soi fort douteux, et la note secrète que nous avons citée témoigne du contraire. Nécessairement, aux heures de doute ou de colère, la docilité de son esprit fut loin d'être entière. Mais quand la confiance reprenait le dessus, sa raison se conformait sans doute de nouveau aux décisions du tribunal qui l'avait condamné. Et l'on peut concevoir de cette sorte que son génie soit demeuré, jusqu'à la fin, sincère avec lui-même.

La sentence doctrinale du Saint-Office, par-dessus la tête de Galilée, regardait et atteignait toute l'Église. Le pape avait ordonné qu'elle fût transmise non seulement à l'Inquisition de Florence, mais

1. « Assicurato dalla prudenza de superiori, cesso in me ogni ambiguità. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 113; ms. du Procès, fol. 452.

à tous les inquisiteurs et à tous les nonces de la chrétienté, afin qu'elle sortît partout son effet[1]. L'ordre fut exécuté. Les inquisiteurs des villes italiennes, les nonces de Vienne, de Bruxelles, de Madrid et de France accusèrent réception de la communication qui leur était adressée[2]. Il s'agissait d'imposer à tous les esprits comme obligatoire en conscience la réprobation de la doctrine copernicienne. Dans quelle mesure cette obligation allait-elle être acceptée?

Tous les membres de l'Église avaient à résoudre le même problème moral que Galilée. Ils le résolurent différemment, selon les lumières particulières de leur raison et de leur foi.

Nous n'avons pas à nous occuper de la masse flottante des esprits, qui se soumit par habitude et sans réflexion à la décision des Congrégations romaines. L'attitude des penseurs, philosophes ou théologiens, mérite un examen plus attentif.

Les uns n'éprouvèrent aucune difficulté à se soumettre; ils étaient convaincus d'avance que Rome avait raison. Tel ce directeur du collège de Douai, qui écrivait au nonce de Bruxelles, le 7 septembre 1633 : « J'ai saisi la première occasion qui s'est offerte pour notifier la sentence des sacrées Congrégations au chancelier et à nos autres professeurs. Bien loin d'admettre l'opinion extravagante (*phanaticæ opinioni*) de Copernic et de Galilée, ils ont toujours pensé qu'il fallait la chasser des écoles et la siffler. Dans notre collège anglais de Douai, jamais

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 114; ms. du Procès, fol. 453.
2. Cette correspondance se lit dans le ms. du Procès, du fol. 456 au fol. 544; Von Gebler, *Die Acten*, p. 116-171.

ce paradoxe n'a été approuvé, jamais il ne le sera; nous l'avons toujours eu et nous l'aurons toujours en horreur [1]. »

Ces sentiments étaient ceux de la grande majorité des professeurs et théologiens du temps. Parmi les savants mieux initiés à la science de la nature, quelques-uns, qui paraissaient disposés à suivre Galilée dans la voie de ses recherches, battirent en retraite par respect pour l'autorité de l'Église romaine. De ce nombre était Gassend ou Gassendi, le célèbre ami du savant florentin. Voici en quels termes il révèle son état d'âme : « Je respecte la décision par laquelle quelques cardinaux ont, d'après ce que l'on rapporte, approuvé l'opinion de l'immobilité de la terre. En effet, quoique les Coperniciens soutiennent que les passages de l'Écriture qui attribuent l'immobilité ou le repos à la terre et le mouvement au soleil doivent être entendus des apparences et comme un langage accommodé aux idées et à la manière de parler du vulgaire..., cependant, comme ces passages sont entendus autrement par des hommes qui ont tant d'autorité dans l'Église, je me sépare en cela des Coperniciens, et je ne rougis pas, en cette affaire, de captiver mon intelligence. Je n'estime pas néanmoins que ce soit un article de foi; je ne sache pas, en effet, que les cardinaux l'aient ainsi déclaré, ni que leur décret ait été promulgué et reçu dans toute l'Église; mais leur décision doit être considérée comme un préjugé qui est nécessairement d'un très grand poids dans l'esprit des fidèles [2]. »

La soumission de Gassendi était un acte d'obéis-

1. Von Gebler, *Die Acten*, p. 170-171; ms. du Procès, fol. 544.
2. *De Motu impresso a motore translato III Epistolæ*, t. III, p. 471.

sance religieuse fondé sur la confiance que lui inspirait la sagesse, pourtant faillible, des Congrégations de l'Index et du Saint-Office. Nombre d'autres l'imitèrent. Ce ne fut cependant qu'une exception. La plupart estimèrent que le Saint-Office s'était prononcé trop vite dans une question où l'avenir de la science était engagé. Bien que la preuve définitive, absolue, du mouvement de la terre autour du soleil ne fût pas encore trouvée — le sera-t-elle jamais? — il leur semblait que la démonstration de Copernic, fortifiée par les arguments de Galilée ou par d'autres de même genre, suffisait à convaincre les esprits non prévenus, et qu'en dépit des lacunes de la théorie, le fait à prouver était désormais hors de doute.

Telle paraît avoir été, notamment, la pensée de Descartes[1]. Par égard pour la décision des cardinaux du Saint-Office ou par peur de la censure, il renonça à enseigner publiquement la doctrine du mouvement de la terre, mais il ne consentit pas pour cela à l'abandonner. Vers la fin de novembre 1633, il écrivait au P. Mersenne : « Je vous diray, que m'estant fait enquérir ces jours à Leyde et à Amsterdam, si le *Sistème du Monde* de Galilée n'y était point, à cause qu'il me semblait avoir appris qu'il avait esté imprimé en Italie l'année passée, on m'a mandé qu'il estoit vrai qu'il avait esté imprimé, mais que tous les exemplaires en avaient esté brulez à Rome au mesme temps, et luy condamné à quelque amande : ce qui m'a si fort estonné, que je me suis quasi résolu de brûler tous mes papiers, ou du moins de ne les laisser voir à personne. Car je

1. *Œuvres de Descartes*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, Paris, 1897 et suiv., t. V, p. 550.

ne me suis pû imaginer que luy qui est italien, et mesme bien voulu du Pape, ainsi que j'entens, ait pû estre criminalizé pour autre chose, sinon qu'il aura sans doute voulu establir le mouvement de la terre, lequel je sçay bien avoir esté autrefois censuré par quelques cardinaux; mais je pensais avoir oüy dire, que depuis on ne laissait pas de l'enseigner publiquement, mesme dans Rome; et je confesse que, s'il est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, car il se démontre par eux évidemment. Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité que je ne l'en sçaurais détacher sans rendre le reste tout défectueux. Mais *comme je ne voudrais pour rien au monde qu'il sortit de moy un discours, où il se trouvast le moindre mot qui fust désaprouvé de l'Église,* aussi aymè-je mieux le supprimer, que de le faire paroistre estropié [1]. » Cette soumission de Descartes n'engageait pas son intelligence. En février 1634, il exprime l'espoir que ni le pape ni le concile ne ratifieront la sentence de la Congrégation des cardinaux, et il demande à Mersenne « ce qu'on en tient en France et si l'autorité des cardinaux a été suffisante pour faire de leur sentence un article de foi [2] ». Lorsqu'il eut parcouru le livre de Galilée, sa réserve s'accentua encore : « Les raisons pour prou-

1. *Œuvres de Descartes,* t. I, p. 270.

2. *Ibid.,* t. I, p. 281. En ce qui concerne la théologie, Descartes professe ne vouloir en parler (*Ibid.,* p. 153); mais il observe qu'on l'a tellement assujettie à Aristote qu'il est presque impossible d'expliquer une autre philosophie sans qu'elle semble d'abord contre la foi (*Ibid.,* p. 85). Ailleurs il s'élève contre « ceux qui meslent Aristote avec la Bible et veulent abuser de l'autorité de l'Église pour exercer leurs passions, j'entends ceux qui ont fait condamner Galilée et qui feraient bien condamner aussi mes opinions, s'ils pouvaient, de même sorte. » Lettre à Mersenne, 31 mars 1641. *Ibid.,* t. III, p. 349-350.

ver le mouvement de la terre sont fort bonnes, dit-il; mais il me semble qu'il ne les estale pas comme il fault pour persuader [1]. » Un homme qui parle de ce ton ne ratifiait sûrement pas dans son for intérieur la sentence doctrinale du Saint-Office. Un peu plus tard, il essaie de se tirer d'embarras en établissant le mouvement de la terre, non d'après Copernic, « mais en suivant le système de Tycho [2] ».

Grâce à ce subterfuge, par lequel il maintenait les droits de sa raison, le philosophe français était en règle avec l'autorité ecclésiastique. Les théologiens, en effet, le tiennent quitte de toute autre marque de respect. Ils reconnaissent volontiers qu'on ne saurait imposer « une adhésion intérieure au savant qui a la certitude scientifique de l'erreur contenue dans une décision faillible de l'autorité » enseignante. « En ce cas, dit l'abbé Jaugey, non seulement le savant n'est pas obligé d'adhérer soit intérieurement soit extérieurement au décret, mais il ne peut pas le faire sans pécher; il ne peut qu'observer un respectueux silence [3]. »

Tous ne gardèrent pas cette attitude un peu forcée. Le P. Mersenne, au grand étonnement, presque au scandale de Descartes, entreprit de réfuter un ouvrage intitulé *Contra motum terræ*, que l'auteur (probablement J.-B. Morin) avait dirigé contre la

1. *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 305.
2. *Ibid.*, t. V, p. 550. Lettre de 1644 (?).
3. *Le procès de Galilée et la théologie*, p. 120. Le P. Grisar reconnaît également que la certitude pouvait dispenser les Coperniciens de se soumettre à la décision du Saint-Office : « Nur Evidenz des Gegentheiles könnte den Katholiken von der Pflicht religiöser Unterwerfung unter das Entschiedene entbinden. » *Galileistudien*, p. 249-250.

doctrine copernicienne[1]. Mersenne ne se lassait pas de témoigner publiquement son admiration pour Galilée. « Tous ceux qui ont écrit contre ce grand homme, disait-il un jour, ne sont quasi pas dignes qu'on les nomme, de sorte que je me contente d'agir noblement avec lui en parlant de ses expériences[2]. » D'autres furent plus hardis encore. Le dominicain Campanella publia en 1637 un livre où il défendait le système de Copernic et le déclarait expressément « non contraire à l'Écriture[3] ». Ce fut le premier ouvrage de ce genre qui parut en France après la condamnation de Galilée.

Louer, comme Mersenne, en toute occasion les expériences de Galilée, ou déclarer, comme le faisait Campanella, que le système de Copernic n'était pas contraire à l'Écriture, c'était méconnaître la valeur doctrinale de la sentence des Congrégations romaines. En France, où l'on tenait volontiers pour non avenues les décisions de l'Index, une telle conduite n'était pas, à la vérité, surprenante. Mais certains théologiens ultramontains s'avisèrent bientôt eux-mêmes qu'elle n'avait rien de répréhensible. Leur sentiment se résume dans celui du P. Kochansky. Après avoir fait observer que les arguments des Coperniciens établissent seulement une probabilité en faveur de leur opinion et par conséquent n'obligent pas à abandonner l'interprétation habituelle des pas-

1. *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 324. « Pour le mouvement de la terre je m'estonne qu'un homme d'Église en ose écrire, en quelque façon qu'il s'excuse, » écrivait encore Descartes à Mersenne, avril 1634, *Ibid.*, p. 288.

2. *Ibid.*, t. I, p. 578-9.

3. *Thomæ Campanellæ ord. Præd. Disputationum in quatuor partes suæ philosophiæ realis libri quatuor*, t. II, Paris, Houssaye, 1637. Cf. *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 324.

sages de l'Écriture, le savant polonais continue : « Il sera permis et même nécessaire de l'abandonner alors seulement qu'une démonstration physico-mathématique incontestable du mouvement de la terre aura été trouvée ; et cette démonstration, chacun est libre de la chercher [1]. » Nous sommes loin de l'intransigeance d'Urbain VIII et des cardinaux qui interdisaient expressément à Galilée de s'occuper de la question, « à quelque titre et sous quelque forme que ce fût [2] ».

En réalité, la défense du pape et des Congrégations romaines devait finir par n'avoir plus de caractère obligatoire et même par être rapportée. Ce ne fut pas sans peine — manque de lumières sans doute — que Rome se décida à prendre cette mesure de sagesse et de justice. Le texte même du décret de 1616 fut reproduit *in extenso* jusqu'en 1664, dans les éditions de l'Index faites par l'ordre et avec l'approbation des Souverains Pontifes. A partir de 1664, on abrégea le décret, en mettant simplement sous la rubrique de la lettre *L* les mots *Libri omnes docentes mobilitatem terræ et immobilitatem solis*. Alexandre VII approuva l'édition de 1664 (5 mars) dans les termes suivants : « Nous sanctionnons et confirmons cet Index par les présentes, en vertu de notre autorité apostolique, avec toutes et chacune des choses qui y sont contenues ; nous ordonnons et commandons qu'il soit rigoureusement respecté par tous

1. *Acta eruditorum*, mensis julii 1685.

2. « Injuncto ei ne de cætero scripto vel verbo tractet amplius quovis modo de mobilitate terræ, nec de stabilitate solis, et e contra. » Von Gebler, *Die Acten*, p. 112; ms. du Procès, fol 451. C'est ce qu'avait bien compris Descartes, comme on le voit par sa lettre à Mersenne, avril 1634, *Œuvres de Descartes*, t. I, p. 288.

les corps et par tous les particuliers. » La formule générale et en quelque sorte adoucie du décret fut elle-même supprimée dans l'édition de l'Index de 1757, avec l'autorisation spéciale du pape Benoît XIV. La sentence doctrinale des Congrégations n'était pourtant pas formellement rapportée. En 1820, Anfossi, maître du Sacré Palais, s'en autorisait encore pour refuser au chanoine Settele, professeur à la Sapience, l'*Imprimatur* nécessaire à la publication de ses *Éléments d'optique et d'astronomie*. Celui-ci eut la bonne idée d'en appeler au pape, qui donna tort à Mgr Anfossi. Enfin, le 11 septembre 1822, la Congrégation de l'Inquisition décida que l'impression des livres enseignant le mouvement de la terre selon le système communément admis par les astronomes modernes, serait permise à Rome. Pie VII approuva ce décret le 25 septembre de la même année. Les plus scrupuleux observateurs des lois de l'Index purent dès lors, en toute sécurité, se rallier à la théorie copernicienne.

*
* *

Il n'en est pas moins vrai que la sentence doctrinale qui frappait cette théorie pesa officiellement pendant deux siècles sur la conscience des catholiques. Quelles furent au point de vue du développement des sciences les conséquences historiques d'une telle mesure? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

D'après certains ennemis de l'Église, la sentence de 1616 et de 1633 aurait arrêté non seulement les recherches propres à achever la démonstration du système copernicien, mais encore le progrès des

sciences mathématiques et astronomiques en général; et il faudrait voir là le fruit de l'hostilité marquée des théologiens et des Congrégations romaines contre la science.

Que l'Église soit systématiquement hostile au progrès des sciences, c'est une légende odieuse que nous ne nous attarderons pas à réfuter. Il nous suffira de remarquer que, dans la condamnation de Galilée, ce ne sont pas seulement les représentants du dogme, mais encore les représentants de la science, qui sont responsables de l'erreur commise. C'est au nom de la science (d'une fausse science, si l'on veut, mais d'une science estimée incontestablement vraie) que les partisans d'Aristote et de Ptolémée demandaient la censure des théories coperniciennes. Les juges de 1616 et de 1633 ne se défièrent pas de ce piège. Ils flétrirent les propositions de Galilée tout à la fois comme scientifiquement fausses et dogmatiquement hérétiques [1]; et leur conviction scientifique influença sûrement leur conviction dogmatique. S'ils n'avaient été persuadés que le système d'Aristote et de Ptolémée représentait la science vraie, ils auraient été plus réservés dans leur sentence, peut-être même n'auraient-ils pas osé la porter. Leur grand tort n'est donc pas de n'avoir pas cru à la science, mais d'y avoir accordé, au contraire, une trop grande confiance. Qu'on leur reproche d'avoir inféodé la doctrine catholique à un système scientifique, à la bonne

1. Les théologiens du Saint-Office déclarèrent à l'unanimité que la théorie de Galilée était « folle et absurde en philosophie » (c'est-à-dire scientifiquement), *stultam et absurdam in philosophia.* Von Gebler, *Die Acten*, p. 47; ms. du Procès, fol, 377. Le *Décre* de l'Index, du 5 mars 1616 (*Die Acten*, p. 50; ms. du Procès, fol. 380) porte : *falsam illam doctrinam pythagoricam;* et la sentence de 1633 répète le même jugement.

à la fausse science (qui n'est en vérité nulle

heure! Mais il serait souverainement injuste de prétendre qu'ils aient par là voulu arrêter le progrès des sciences [1].

Aussi bien, tout prouve que la sentence des Congrégations romaines ne paralysa en aucune façon le mouvement général des études mathématiques et astronomiques (nous parlerons tout à l'heure du système copernicien en particulier).

Galilée lui-même, dont le champ de travail se trouvait circonscrit, continua le cours de ses recherches. En 1637, il découvre la libration de la lune; en 1638, il publie son grand ouvrage intitulé : *Discorsi et dimostrazioni matematiche intorno due nove scienze attenenti alla mecanica e ai movimenti locali,* qu'il appelait « le recueil des études de toute sa vie » [2]. Il réunit autour de lui un groupe considérable de savants, auquel il imprime une direction fidèlement suivie et qui rendent à la science des services signalés. Parmi ses disciples se trouvait, depuis 1641, le célèbre Torricelli, l'inventeur du baromètre.

« A Bologne, ville pontificale, brillaient deux mathématiciens de mérite, Ricci et Montalbani; le P. Ric-

1. La pensée de l'Église sur le développement des sciences est officiellement exposée dans une Constitution dogmatique du concile du Vatican : « Tantum obest, ut Ecclesia humanarum artium et disciplinarum culturæ obsistat, ut hanc multis modis juvet atque promoveat. Non enim commoda ab iis ad hominum vitam dimanantia aut ignorat aut despicit; fatetur imo eas, quemadmodum a Deo, scientiarum Domino, profectæ sunt, ita si ritè pertractentur, ad Deum, juvante ejus gratiâ, perducere. Nec sane ipsa vetat, ne hujusmodi disciplinæ in suo quæque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed justam hanc libertatem agnoscens, id sedulo cavét, ne divinæ doctrinæ repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressæ, ea quæ sunt fidei occupent et perturbent. » Constit. *Dei Filius*, cap. IV. Cf. l'Encyclique *Æterni Patris* (4 août 1879) du pape Léon XIII, sur l'enseignement de la philosophie et des sciences.

2. *Le Opere di Galileo,* t. VIII, p. 70.

cioli, jésuite, l'auteur de l'*Almagestum*; le P. Grimaldi, aussi jésuite, qui découvrit la diffraction de la lumière; Cassini, qui venait de quitter Rome et devait plus tard illustrer l'observatoire de Paris; Castelli, Davisi et une foule d'autres savants observateurs moins connus. Dans cette même ville, Mezzavacca publiait ses *Ephémérides astronomiques* et ses études sur les astres disparus.

« A Rome, Cassini découvrait les satellites de Saturne, Magalotti étudiait les comètes, et le P. Plati faisait ses remarquables observations sur les éclipses de soleil; les PP. Kircher, Fabri et Gottignies portaient très haut la renommée du Collège romain; Campani et Divini construisaient des télescopes réputés dans tout l'univers et dont Cassini se servait pour ses découvertes. A l'Académie des *Lincei*, qui avait si bien mérité de la science et de la religion, et qui avait disparu, en 1630, avec son fondateur le prince Cesi, l'ami de Galilée, succédèrent l'Académie physico-mathématique de Ciampini, l'Académie beaucoup plus célèbre de la reine Christine et celle des « Curieux de la nature »[1].

Il serait facile d'allonger la liste des savants qui illustrèrent vers le même temps la chrétienté[2]. Nous n'avons cité que ceux qui travaillaient dans le rayon où l'Église romaine exerçait plus particulièrement son influence, afin de faire voir que la prétendue hostilité de cette Église contre la science est un mythe.

Ce qui est vrai, c'est que la sentence portée par

1. Jaugey, *Le procès de Galilée*, p. 111-113.

2. Pour plus de détails sur le développement scientifique à cette époque, cf. H. de l'Épinois, *La question de Galilée*, Paris, 1878, p. 272-300; Grisar, *Galileistudien*, p. 337-356.

les Congrégations romaines contre la théorie du mouvement de la terre arrêta pour un temps[1], et dans l'esprit du pape et des cardinaux devait arrêter pour jamais les recherches destinées à élever jusqu'à la hauteur d'une certitude scientifique l'hypothèse copernicienne. Une apologétique malavisée peut seule contester l'exactitude de ce fait.

Sans le mettre en doute, quelques apologistes plaident en faveur des Congrégations romaines les circonstances atténuantes. Ils font remarquer que la sentence de 1616, répétée en 1633, ne fit que ralentir ou suspendre pendant quelque temps le progrès des études favorables au système copernicien; et encore, disent-ils, dans ce ralentissement ou cet arrêt momentané, que l'on attribue uniquement à la cour de Rome, serait-il juste de rejeter une part de responsabilité sur les chefs du protestantisme; enfin la Providence permit que le préjudice porté à la science astronomique fût largement compensé par des avantages surnaturels qui enrichirent le patrimoine moral de l'humanité.

Il y a dans ces observations une part de vérité que nous nous garderons bien de méconnaître. Mais, au point de vue historique, les conséquences de l'erreur et, disons-le, de la faute commise par les Congrégations romaines, n'en demeurent guère moins graves pour cela.

Sans doute le développement de la théorie coper-

1. Descartes, pour ne citer qu'un savant de premier ordre, suspendit ses recherches sur le mouvement de la terre. Il n'osa même publier son *Monde*, dans lequel était exposée la théorie copernicienne, considérant que cela était « hors de saison ». *Œuvres*, t. I, p. 324. Il aime mieux, dit-il, qu'on blâme son silence que ses discours. *Lettre* du 12 février 1638, dans *Œuvres*, t. I, p. 518; cf. t. V, p. 550.

nicienne n'a pas été absolument arrêté au XVII[e] siècle. Après 1616, Galilée continua d'y travailler. Si, après 1633, il cessa par obéissance d'en poursuivre la démonstration, d'autres reprirent son œuvre où il l'avait laissée et finirent par donner à l'hypothèse du mouvement de la terre les caractères d'une certitude scientifique. Mais ce travail s'accomplit en violation de la sentence prononcée par l'Index et le Saint-Office. Il ne tint pas à ces tribunaux que la démonstration en restât au point où elle était en 1616. C'est malgré eux que l'opinion qu'ils avaient déclarée hérétique s'est transformée en vérité scientifique. Ils sont donc responsables de l'arrêt, si court soit-il, que subit le progrès de cette transformation.

Faut-il rejeter sur les protestants une partie de la responsabilité ? A coup sûr, certains chefs du protestantisme, et des plus illustres, étaient aussi hostiles que la grande majorité des théologiens catholiques à la théorie copernicienne. Luther voyait dans l'opinion du savant chanoine de Frauenburg une idée de fou, qui brouille toute l'astronomie ; et Mélanchton déclarait qu'un tel système était une fantasmagorie et le renversement des sciences. On sait que l'astronome protestant Kepler dut quitter le Wurtemberg, sa patrie, à cause de ses opinions coperniciennes. En 1659, le surintendant général de Wittemberg, Calovius, proclamait hautement que la raison devait se taire quand l'Écriture avait parlé, et constatait avec joie que les théologiens de sa confession, jusqu'au dernier, *bis auf den letzten Mann*, rejetaient la doctrine du mouvement de la terre. Ces sentiments étaient encore répandus parmi les docteurs luthériens au XVIII[e] siècle. En 1744, le pasteur

Kohlreiff, curé de Ratzeburg, prêchait résolument que la théorie copernicienne était une abominable invention du diable [1].

De telles appréciations ne pouvaient manquer d'influencer les penseurs protestants. Mais l'aire de cette influence était très limitée. Si l'on en croit le cardinal Hohenzollern, l'Allemagne luthérienne aurait, en général, accueilli favorablement l'opinion de Copernic [2]. Du reste le libre examen, qui était la règle de foi des hérétiques, leur donnait, en matière d'exégèse et de théologie, une latitude que ne possédaient pas les catholiques. Pendant que ceux-ci étaient obligés de soumettre leur intelligence à la décision des Congrégations romaines, il était loisible aux luthériens de s'en rapporter uniquement à leurs propres lumières sur les points que Luther lui-même aurait eu la prétention de définir. Si donc l'hostilité des chefs protestants contre la théorie copernicienne contribua à ralentir le mouvement des études astronomiques, ce ne fut sûrement que dans une très faible mesure. La responsabilité presque entière de ce ralentissement, osons le dire, remonte aux tribunaux de l'Église romaine.

Cette conclusion n'est pas pour déconcerter tous

1. Cf. sur ces divers points, Grisar, *Galileistudien*, p. 124, 283-288. Descartes apprend que certains ministres luthériens attaquent la doctrine copernicienne, et s'en félicite. « Je ne suis pas marry que les ministres fulminent contre le mouvement de la terre ; cela conviera peut-être nos prédicateurs à l'approuver. » Lettre à Mersenne, décembre 1640, *Œuvres*, t. III, p. 258.

2. « Zoller... mi disse aver parlato con Nostro Signore in materia del Copernico, e come gli eretici sono tutti della sua opinione e l'hanno per certissima. » Lettre de Galilée à Cesi (8 juin 1624), dans *Le Opere*, t. VI, p. 296. Gassendi écrivait de Hollande en juillet 1629, après avoir vu les savants du pays : « Au reste tous ces gens-là sont pour le mouvement de la terre. » *Lettres de Peiresc*, t. IV, p. 202.

les apologistes. Certains en prennent aisément leur parti, et, au lieu de voir dans la décision qui frappa le système de Copernic une erreur dont les suites furent extrêmement fâcheuses, ils y découvrent au contraire une attention particulière de la Providence et un bienfait pour les âmes. Voici comment ils raisonnent : « Tout, disent-ils, dans l'économie du plan divin tend au salut de l'humanité ; l'ordre naturel est subordonné à l'ordre surnaturel, la science à la vertu, la raison à la foi. Or, qui ne voit que la somme de vertus pratiquées par les savants qui se soumirent de cœur et d'âme aux décisions des tribunaux romains vaut infiniment plus, non seulement aux yeux de Dieu, mais encore pour le progrès de l'humanité, que le développement d'une science, fût-ce de la science astronomique? D'ailleurs la Providence, qui veille sur les petits comme sur les grands, en permettant qu'une hypothèse destinée à renverser l'enseignement reçu fût arrêtée dans son développement, a voulu ménager les faibles, que la transformation trop rapide de cette hypothèse en vérité scientifique aurait scandalisés. Sans doute les partisans du système condamné devaient aussi se scandaliser du coup qui les atteignait. Mais, tout compte fait, ce scandale est peu de chose en comparaison de celui qui eût éclaté si les Coperniciens avaient été autorisés à troubler les esprits par le libre exposé de leur doctrine. L'arrêt momentané de leurs recherches a donc été plutôt favorable aux intérêts supérieurs de l'humanité, et il est permis d'y voir une marque que Dieu veillait sur son Église. »

Telle est, réduite à sa plus simple expression, la

thèse que soutient le P. Grisar[1]. Malgré la part de vérité qu'elle renferme, elle a bien l'air d'un paradoxe et d'une gageure.

Que la vertu soit d'un prix incomparablement supérieur à la science, on peut très bien l'admettre sans que cette concession justifie le moins du monde la condamnation de la théorie copernicienne. Le progrès de la science n'est pas incompatible avec la pratique de la vertu. Si les Congrégations romaines voulaient obtenir un acte d'obéissance des catholiques dans la question controversée, il dépendait d'elles que leur décision fût juste, au lieu d'être erronée. La soumission des esprits n'eût pas été moins méritoire dans un cas que dans l'autre[2].

Mais il fallait, dit-on, prévenir le scandale des faibles.

Les faibles dont on parle, c'est, avant tout, le peuple chrétien, ce sont aussi les théologiens inféodés au système d'Aristote et de Ptolémée.

Le peuple n'a guère d'opinion arrêtée en matière d'exégèse, et, bien qu'il tienne ferme à ce qu'il a cru dès l'enfance, il laisse volontiers les savants débattre entre eux les questions controversées. Pour le dogme, il s'en rapporte avec raison à l'autorité de l'Église. Si l'Église ne s'était pas prononcée sur la théorie copernicienne, il n'est pas vraisemblable qu'il se fût ému ou scandalisé de son silence. Les générations suivantes, élevées dans l'idée que le mouvement de la terre pouvait fort

1. *Galileistudien*, p. 123, 344, 354-356.

2. Le Dr Funk fait la même remarque : « Der Gehorsam konnte geübt werden, ob die Entscheidung so oder anders ausfiel. Es handelte sich bloss darum, auf welcher Seite er geübt werden sollte. » *Zur Galilei-Frage*, loc. cit., p. 475.

bien se concilier avec les textes scripturaires, auraient plus ou moins lentement abandonné l'opinion de Ptolémée.

Les théologiens avaient besoin, ce semble, de plus de ménagement. Il leur fallait faire le sacrifice d'une théorie qu'ils regardaient comme sûre et presque de foi. Un pareil acte de renoncement était dur à leur raison. Mais comme ils se réclamaient bruyamment de l'autorité de l'Église, ils eussent eu mauvaise grâce à se scandaliser si l'Église se fût prononcée contre eux, ou si seulement elle eût refusé de prendre une décision. Dans cette dernière hypothèse, on peut même s'étonner qu'ils se fussent révoltés, car on ne leur imposait pas le sacrifice de leurs théories; on leur demandait seulement de supporter que d'autres eussent, aussi sincèrement qu'eux, en matière scientifique, une conviction contraire à leur conviction.

Quand on parle de sacrifice auquel eussent été réduits les partisans du système de Ptolémée, on oublie trop que les partisans de la théorie copernicienne étaient condamnés, en vertu de la sentence des tribunaux romains, à faire un sacrifice autrement grave. A ceux-ci on ne demandait pas seulement de tolérer l'opinion de leurs adversaires; on exigeait d'eux qu'ils renonçassent de cœur et d'intelligence à la leur propre. Ils étaient donc plus que les autres en danger, pour ne pas dire en droit, de se scandaliser.

Prétendra-t-on qu'ils ne pouvaient raisonnablement alléguer leur conviction scientifique, parce qu'ils n'avaient pas la preuve absolument péremptoire que le système auquel ils étaient attachés fût

vrai? L'argument se retourne contre leurs antagonistes. Ceux-ci, non plus, n'avaient pas (et pour cause) la preuve décisive que la théorie de Ptolémée fût conforme à la réalité des phénomènes. Si donc, à égalité de convictions personnelles, il fallait contraindre les uns ou les autres à faire le sacrifice de leur opinion, il était juste que cette obligation tombât, non sur les Coperniciens qui avaient l'avantage de tenir la vérité, mais sur leurs contradicteurs dont la théorie devait être finalement reconnue erronée.

En vain insinuera-t-on que la conviction des Coperniciens ne pouvait être profonde. Le contraire est beaucoup plus vraisemblable. Souvenons-nous que Galilée lui-même, malgré la sincérité de son abjuration, eut des accès de révolte, évidemment provoqués en partie par la force des raisons scientifiques qui justifiaient à ses yeux la théorie copernicienne. Les arguments qui l'avaient convaincu, renforcés de jour en jour par des recherches et des découvertes nouvelles, ne pouvaient manquer d'influencer, de tyranniser en quelque sorte les savants qui voulaient demeurer sincères avec eux-mêmes. Pendant deux siècles ceux-ci furent donc tiraillés en sens divers, essayant avec plus ou moins de succès d'accorder ensemble les exigences de leur raison et la décision des tribunaux romains [1]. C'est dans cette lutte dou-

1. Le cas de Descartes est, à cet égard, typique. L'auteur du *Monde* se met à la torture pour accorder la théorie du mouvement de la terre avec la décision de Rome. « Pour la censure de Rome touchant le mouvement de la terre, je n'y voy aucune apparence; car je nie expressément ce mouvement, écrit-il vers 1644. Je croy bien que d'abord on pourra juger que c'est de parole seulement que je le nie, affin d'éviter la censure, à cause que je retiens le système de Copernic; mais, lorsqu'on examinera mes raisons, je me fais fort qu'on trouvera qu'elles sont sérieuses et solides, et qu'elles mons-

loureuse que résidait pour les faibles le danger d'un véritable scandale. Il ne cessa que le jour où l'Église se décida à rapporter le décret de 1616 et la sentence de 1633.

Et encore ne saurait-on dire en toute vérité que le danger ait dès lors entièrement disparu. Le souvenir de la condamnation de Galilée, avec ses suites, pèse toujours comme un cauchemar sur nombre d'intelligences contemporaines. Sans parler des hommes de parti qui saisissent avidement dans l'histoire cette erreur de l'autorité ecclésiastique pour s'en faire, contre toute justice, une arme avec laquelle ils essaient de battre en brèche l'infaillibilité de l'Église enseignante, combien d'esprits faibles restent frappés de la faute commise par l'Index et le Saint-Office, et n'arrivent pas ou n'arrivent que difficilement à surmonter la défiance que leur inspirent les jugements de ces tribunaux! Certes, pour une erreur commise, il ne convient pas de tenir éternellement en suspicion la prudence bien connue des Congrégations romaines. Mais, malgré tout, les « gens de peu de foi » dont parle l'Évangile — et ils sont nombreux — craignent comme instinctivement que ce

trent clairement qu'il faut plutost dire que la terre se meut, en suivant le système de Tycho, qu'en suivant celuy de Copernic, expliqué en la façon que je l'explique. Or, si on ne peut suivre aucun de ces deux, il faut revenir à celuy de Ptolémée, à quoy je ne croy pas que l'Église nous oblige jamais, veu qu'il est manifestement contraire à l'expérience. Et tous les passages de l'Écriture, qui sont contre le mouvement de la terre, ne regardent point le système du monde, mais seulement la façon de parler; en sorte que, prouvant, comme je fais, que, pour parler proprement, il faut dire que la terre ne se meut point, en suivant le système que j'expose, je satisfais entièrement à ces passages. » *Œuvres*, t. V, p. 550. Pour suivre la pensée de Descartes sur cette question, lire, *Ibid.*, t. I, p. 270, 280-281, 303-321-324, 718, 578; t. II, p, 546-553; t. III, p. 258, 349-350, 487; t. V, p. 544-550.

qui est arrivé une fois ne se renouvelle. Et cette frayeur, cette tentation de doute, qu'on le veuille ou non, est une conséquence lointaine et durable de la condamnation de Galilée.

On peut donc s'étonner que des apologistes, d'ailleurs bien intentionnés, osent invoquer les avantages moraux d'une pareille mesure pour essayer de la justifier aux yeux de l'histoire.

Nous ne voudrions pas cependant nier absolument que la condamnation de Galilée fût, à certains égards, providentielle. Il s'en dégage, en effet, une leçon de choses qui ne doit pas être perdue pour la suite des âges. Ceux qui détiennent l'autorité doctrinale peuvent y apprendre qu'il est toujours dangereux d'inféoder le dogme à un système scientifique ou théologique qui n'est pas dûment éprouvé; ils en retiendront, en outre, qu'un tribunal qui ne jouit pas du privilège de l'infaillibilité ne saurait jamais être trop prudent quand il s'agit de prendre une décision qui engage, à quelque degré que ce soit, la responsabilité de l'Église.

TABLE DES MATIÈRES

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C[ie]. — MESNIL (EURE).

MÊME LIBRAIRIE

DU MÊME AUTEUR :

Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux. Ouvrage orné d'un portrait de saint Bernard, d'un plan de Clairvaux, d'après dom Milley, et d'une carte des environs de Clairvaux, d'après Cassini. 2 vol. in-8°.................. 15 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie française.

— Le même ouvrage. *Troisième édition.* 2 vol. in-12... 7 fr.

Vie de saint Ouen, évêque de Rouen (641-684). **Étude d'histoire mérovingienne.** 1 vol. in-8°, orné d'une similigravure.. 6 fr.

Saint Victrice, évêque de Rouen (IVe-Ve siècles). *Deuxième édition.* 1 vol. in-12 de la collection " Les Saints " ... 2 fr.

Études d'histoire et de théologie positive. Première série : *La discipline de l'Arcane, les origines de la Pénitence, la Hiérarchie primitive, l'Agape,* par Mgr Pierre Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse. *Troisième édition revue et augmentée.* Un volume in-12.............. 3 fr. 50

Études d'histoire et d'archéologie, par M. Paul Allard. 1 vol. in-12.. 3 fr. 50

Conférences pour le temps présent, par M. l'abbé Birot, MM. Saltet, Arnaud, Scalla, R. P. Pègues, M. Maisonneuve, Mgr Batiffol. 1 vol. in-12.............................. 2 fr. 50

Mélanges d'histoire et de littérature religieuse, par M. Jacques Thomas, recueillis et publiés par l'Institut catholique de Toulouse. — Introduction par Mgr Pierre Batiffol. 1 vol. in-12.. 3 fr. 50

Abbé de Broglie : Religion et critique, Œuvre posthume, recueillie par M. l'abbé C. Piat, professeur à l'Institut catholique de Paris. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12....... 3 fr. 50

Abbé de Broglie : Questions bibliques, Œuvre posthume, extraite d'articles de revues et de documents inédits par M. l'abbé C. Piat, professeur à l'Institut catholique de Paris. *Deuxième édition, précédée d'une lettre de S. G. Mgr l'Évêque de la Rochelle.* 1 vol. in-12.............................. 3 fr. 50

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).




UNIVERSITY OF CHICAGO
44 894 191